IL SAGGIATORE

J. JOLL

GLI ANARCHICI

BAKUNIN KROPOTKIN MALATESTA
STORIA DI UN'IDEA

James Joll

Gli anarchici

traduzione di Bruno Maffi

il Saggiatore

Sommario

Gli anarchici

Introduzione

« Voi siete delle misere figure, siete dei falliti, la vostra parte è finita; andate al posto che vi compete da oggi in poi: tra la spazzatura della storia. » L'apostrofe di Trockij contro gli oppositori menscevichi dell'ottobre 1917, è tipica di tutto un modo di considerare la storia, secondo cui soltanto le cause che trionfano dovrebbero interessare lo storico, mentre sarebbe giusto ignorare e irridere, o liquidare come miopi e reazionari, quei movimenti e quegli uomini che non contribuiscono al progresso dell'umanità. I marxisti non sono gli unici a pensarla così: lo stesso concetto è implicito nel giudizio di storici cristiani sul paganesimo, o di storici liberali sul conservatorismo. Ma le vere vittime degli storici per i quali non ha valore che il successo, sono i rivoluzionari falliti. Quando una rivoluzione trionfa, gli storici si affannano a ricostruirne le origini vicine e lontane, e a ripercorrerne gli sviluppi; cosicché l'intera successione

di avvenimenti che l'ha preparata nel corso di molti decenni è molto spesso descritta come un processo inevitabile, e ogni idea, ogni episodio sono giudicati in base al contributo che hanno dato, o all'ostacolo che hanno opposto, all'esito finale. D'altra parte, le rivoluzioni mancate appaiono come vicoli ciechi, e gli uomini e le idee che le ispirarono non sono quasi mai studiati per il loro valore intrinseco. Di conseguenza, molti aspetti interessanti o curiosi vengono dimenticati o trascurati, e il campo visivo dello storico è deliberatamente rinchiuso in limiti angusti. Ma, se la missione dello storico, come dell'artista, è quella di allargare la nostra immagine del mondo, di aprirci una nuova prospettiva nel guardare le cose, può accadere che spesso lo studio della sconfitta sia altrettanto istruttivo e fecondo di quello della vittoria. Un tipo ricorrente di insuccesso, e le sue cause, possono allora far luce tanto sulla psicologia degli individui, quanto sulle strutture sociali.

Come ogni minoranza, gli anarchici hanno sofferto di questo culto del successo. Essi non hanno al loro attivo nessuna rivoluzione vittoriosa. Le loro teorie politiche sono piene di incoerenze, o di ipotesi sbagliate. La simpatia che un certo tipo di dottrina anarchica si era guadagnato è stata a volte distrutta dall'efferatezza o dal folle terrorismo di un'altra scuola pratica. Ciò non toglie che, negli ultimi cent'anni, le dottrine anarchiche e le loro realizzazioni pratiche abbiano sollevato diversi interrogativi sulla natura della nostra società industriale. Esse hanno rivolto al concetto moderno dello Stato un filo ininterrotto di critiche di fondo, e hanno contestato i concetti base di quasi tutte le scuole contemporanee di pensiero politico. Hanno attaccato, spesso in modo estremamente brutale, i valori e gli istituti della società e della morale stabilite. Tutto ciò si è risolto in gran parte in futili melodrammi, o in tragiche commedie. Ma le proteste di cui il movimento anarchico si è reso inter-

prete esprimono un pur tuttavia ricorrente bisogno psicologico, che la sua *débâcle* come forza politica e sociale efficiente non annulla affatto.
L'anarchismo è un prodotto dell'Ottocento. È, in parte, il riflesso dello scontro fra le macchine della rivoluzione industriale e una società artigiana o contadina. Ha tratto alimento dal mito della rivoluzione così come si era venuto formando dopo l'89, mentre ciò che ha spinto gli anarchici a rimettere in discussione i mezzi e i fini degli stessi rivoluzionari è stata l'incapacità delle evoluzioni politiche e delle riforme costituzionali a soddisfare i bisogni economici e sociali degli uomini. I valori che gli anarchici cercarono di demolire erano quelli di uno stato centralizzato sempre più potente – perché eretto sulla base di una crescente industrializzazione – che sembrava il modello al quale, a partire dal secolo XIX, tutte le società tendevano ad avvicinarsi. Era quindi inevitabile che gli anarchici si creassero sempre più dei nemici: ai latifondisti e ai preti dell'ancien régime finirono per aggiungersi i tiranni e i burocrati espressi da movimenti che pur miravano a costruire una società nuova. Così gli anarchici si trovarono impegnati simultaneamente in una battaglia su almeno due fronti.
Pur essendo un fenomeno dell'ultimo secolo e mezzo, il movimento anarchico rappresenta un tipo di rivolta che affonda le sue radici in epoche assai più remote. Gli stessi anarchici sono fieri di questi precedenti storici, e molto spesso rivendicano come precursori uomini che si stupirebbero di trovarsi in loro compagnia. Zenone e gli stoici, le eresie gnostiche e gli anabattisti, sono stati tutti salutati come progenitori del moderno anarchismo. Ed è vero che, in un certo senso, questi moti di rivolta sociale e religiosa, o di distacco dalla realtà attuale, costituiscono uno dei grandi filoni sotterranei del suo pensiero e della sua azione. Gli anarchici uniscono una fede nella possibilità di un'improv-

visa e violenta trasformazione delle strutture sociali, ad una fiducia nella ragionevolezza dell'uomo e nelle sue prospettive di miglioramento. Da un lato, sono gli eredi di tutti i movimenti religiosi a sfondo utopistico e millenaristico che credettero vicina la fine del mondo e attesero fiduciosi che « suonerà la tromba e in un batter d'occhio saremo rigenerati »; dall'altro, sono i figli dell'Età della ragione. (Metternich chiamava Proudhon un figlio illegittimo dell'Illuminismo.) Sono gli uomini che spingono all'estremo logico la fede nella ragione, nel progresso, o nella persuasione. La loro è insieme una credenza religiosa e una dottrina razionale; e molte delle sue anomalie sono il prodotto dell'urto fra quella e questa, e delle tensioni fra i tipi diversi, e a volte opposti, di temperamento, che esse rappresentano.

1. *Eresia e ragione*

Ogni religione conosce, nella sua storia, dei movimenti che respingono qualunque autorità, temporale o spirituale che sia, e rivendicano l'assoluta libertà di agire in conformità a una luce interiore. E, vuoi a causa di persecuzioni, vuoi come segno di completo distacco dal mondo, i fedeli di numerose sette eretiche sono stati costretti ad una vita clandestina e cospirativa. Nella Chiesa cristiana, movimenti del genere sono abbastanza familiari. Li hanno studiati i sociologi che cercano di stabilire le leggi del comportamento sociale e politico dell'uomo; scrittori marxisti li citano come esempi dei primi fremiti di rivolta proletari e come stadi iniziali della lotta di classe. Altri[1] ha cercato di mettere in luce i legami fra questi modi di pensare e di agire, e i movimenti totalitari dei giorni nostri. Senza dubbio, alcune di queste sette hanno attirato uomini e donne di un temperamento affine a quelli che più tardi subi-

tono l'incanto del movimento anarchico; e, prima di seguire gli sviluppi del moderno anarchismo, conviene forse esaminare in breve i bisogni umani ricorrenti che queste dottrine estreme sembrano appagare, e il genere di persone che soggiace al loro fascino.

Tutte le eresie sono moti di rivolta contro l'autorità costituita; ma alcune presentano caratteri puramente religiosi e dottrinari. Esse attaccano le idee professate dalla Chiesa ufficiale, e la loro critica della società è soltanto implicita. Il loro obiettivo, più che una riforma delle condizioni sociali in *questa* vita, è il distacco da essa, e una catarsi della fede in anticipazione dell'*altra*. Ma ogni eresia che chiede il distacco dal mondo implica una critica dei valori mondani. E d'altra parte, l'atto stesso dell'abbandono, soprattutto se spinge i credenti a costituirsi in gruppo, porta spesso all'adozione di misure pratiche che possono sembrare pericolosamente sovversive. Certe sette, come i valdesi e i catari nell'Italia settentrionale e nel sud della Francia durante il Medioevo, avevano il culto della povertà, e per questa ragione condannavano, sia pure implicitamente, gli ansiosi di arricchire. Come una sezione catara dei pressi di Torino dichiarava davanti ad una corte ecclesiastica intorno al 1030, i suoi fedeli praticavano una specie di comunismo primitivo: *Omnem nostram possessionem cum omnibus hominibus communem habemus*.[1]

Non sempre questi movimenti di rinuncia preoccupavano le autorità, e gli istinti che davano loro origine potevano essere messi al servizio della Chiesa e ispirare i grandi ordini di frati mendicanti.[2] Ma v'erano sette di carattere più estremista che, senza spingersi fino a predicare una rivolta politica aperta, respingevano i valori della società contemporanea in un modo così radicale, che i poteri pubblici erano indotti a ritenerle in se stesse un pericolo. Alludiamo ai movimenti eretici che a volte si trovano riuniti sotto la designazione col-

lettiva di gnostici. Nel Medioevo, il più famoso fu quello degli albigesi, che nel secolo XIII ottenne l'appoggio dei conti di Tolosa, e fu represso solo mediante una guerra civile ed una persecuzione sanguinosa.

Fondamentale nelle sette gnostiche era la convinzione che il mondo fosse irrimediabilmente corrotto, irreale, effimero, privo di valore. Ciò che veramente importava era il mondo dello spirito, erano i valori e gli esercizi spirituali che tenevano l'anima in contatto con quella eternità, alla quale in definitiva era destinata dopo di aver fuggito le insidie e le illusioni della vita terrena. In pratica, questo atteggiamento poteva avere conseguenze affatto diverse: se i catari della Linguadoca praticavano una ascetica purezza di vita come segno di rifiuto dei valori mondani, una simile austerità non era il solo modo possibile di comportarsi per chi avesse respinto il codice morale vigente. Se il mondo era da considerarsi transitorio, la condotta del singolo in esso non aveva alcun rilievo, perché nessuna delle sue norme morali aveva valore; anzi, un modo di agire che le sfidava poteva essere giudicato rispondente agli interessi della *vera* fede. È quindi comprensibile che sette incuranti dei valori comunemente accettati si esponessero, prima o poi, al sospetto di ogni forma di immoralità e depravazione. La propaganda contro gli albigesi, per citare solo un esempio, è intessuta delle più diverse accuse di corruzione, specialmente in campo sessuale. Agli occhi delle autorità, ogni gruppo che si riunisse in segreto, avesse fama di respingere il matrimonio, e ripudiasse come privi d'importanza i legami e gli obblighi della società costituita, appariva quasi inevitabilmente come una minaccia intollerabile. Ma, se è vero che la storia delle sette eretiche può fornire esempi di una condotta che, al metro della società contemporanea, era da giudicarsi immorale, è altrettanto vero che le accuse di malcostume sessuale sono uno dei modi più

facili di scatenare la folla contro una minoranza. Qualunque dottrina, religiosa o anarchica, neghi tutti i valori dell'ordine stabilito, può produrre dei puritani o dei libertini; e uno solo degli ultimi fa rapidamente dimenticare il numero ben maggiore dei primi.
Ciò che attirava alcuni uomini verso le eresie gnostiche era un'odio violento per quelli che sembravano i falsi valori dell'ordine terreno. Date le circostanze, questi uomini erano costretti a formare piccole comunità clandestine; e non di rado il segreto loro imposto si trasformava in amore della cospirazione per la cospirazione. Il rifiuto del mondo poteva suggerire degli estremi di devozione ascetica da un lato, degli atti di sfida totale e clamorosa del codice morale vigente dall'altro. La reazione delle autorità temporali a movimenti del genere è sempre stata la stessa: il timore delle conseguenze eversive della condanna dei valori stabiliti spinge alla persecuzione sulla sola base di voci circa una diffusa congiura per sovvertire l'ordine sociale; a loro volta, queste voci vengono trasformate in una campagna di propaganda, le cui vittime sono oggetto di ogni sorta di accuse, calunnie e insinuazioni a prescindere dall'effettiva natura del loro comportamento o dalla portata dei loro « delitti ».
Tuttavia mentre le sette religiose le cui dottrine e la cui prassi si fondano su un rifiuto del mondo e sul disprezzo dei suoi valori presentano chiare somiglianze con successive dottrine utopistiche o quietiste, come pure con un tipo estremo di non conformismo individualista anarchico, è nelle sette con un programma esplicito di palingenesi sociale in *questo* mondo che si sono additati i veri precursori di più tardi movimenti insurrezionali, e che in realtà, hanno con essi, molti tratti in comune. La storia delle eresie medioevali pullula di movimenti come quello capeggiato nelle Fiandre da Tachelm nel 1100, il cui motto era: « I sacramenti non sono che

profanazioni, e le chiese né piú né meno che bordelli. »[4] In casi simili, il rancore per la mondanità e la vera o presunta corruzione della Chiesa stabilita, spronava ad azioni tendenzialmente rivoluzionarie. A volte, capi e gregari si riunivano in una comunità ideale, ispirata alla fede nell'imminenza di un Secondo Avvento. Altri, che pure attaccavano il potere e la corruzione della Chiesa, non si spingevano al di là di generiche richieste di giustizia sociale: « Balivi, prevosti, sagrestani, sindaci, procuratori ed avvocati, vivono per lo piú di rapina, si avventano tutti sul povero,... non c'è chi non voglia spogliarlo, e lo spennano vivo... il piú forte deruba il piú debole » scriveva un poeta trecentesco, in un linguaggio simile a quello di successivi movimenti di rivolta sociale.[5] E un altro poneva già la questione di dove vada a finire il plusvalore prodotto dai poveri: « Nobili e preti, tutti li vorrei sgozzare... I buoni lavoratori fanno il pane di grano, ma i loro denti non lo masticano; no, essi non ne ricevono che la pula; e dei buoni vini non hanno che la feccia... Tutto il gusto e tutto il meglio vanno ai nobili e al clero. »[6]
Movimenti di questo genere poggiavano la rivendicazione di una riforma sociale sulla fede nella possibilità immediata del Millennio, una combinazione del Secondo Avvento e del ritorno all'Età dell'oro nel Paradiso terrestre. Alcune di tali credenze sopravvissero al volger dei secoli; altre vennero tacitamente assorbite nelle dottrine ortodosse. La maggioranza delle sette incontrò tuttavia il destino che sarà proprio delle correnti utopistiche di secoli piú tardi. I capi divennero sempre piú megalomani; l'originaria comunità si spezzò in movimenti rivali; oppure, le autorità inviperite ne condannarono al rogo i dirigenti. È facile intuire il genere di temperamento che simili ideologie attiravano. Un senso di disperazione, il senso che nella vita terrena v'è qualcosa di irrimediabilmente corrotto, vi si alleava alla

ferma convinzione nella possibilità di rimediarvi distruggendo le istituzioni che impedivano l'attuarsi della volontà di Dio. Più difficile è stabilire se, alla base di questi moti di rivolta, esistessero fattori sociali o economici comuni, e se sarebbe lecito paragonarli, dal punto di vista sociologico non meno che da quello psicologico, ad alcuni movimenti rivoluzionari dei secoli XIX e XX. Non tutti gli storici hanno resistito alla tentazione di cercare delle affinità nelle condizioni esterne in cui le sette utopistiche e millenaristiche fiorirono; e basti citarne uno, che audacemente spiega il successo del movimento cataro nella Linguadoca, scrivendo: «Con il loro gusto vivissimo della indipendenza, della libertà personale, queste popolazioni si sentivano in perfetta armonia con una dottrina che implicava essenzialmente la liberazione spirituale e la dignità dell'individuo.»[7] Ora, allo storico dei movimenti anarchici farebbe comodo accettar per vera questa tesi, e quindi spiegare i successi dell'anarchismo spagnolo applicandola agli artigiani della Catalogna, che, com'è noto, confina con la Linguadoca: ma sarebbe difficile, in tal caso, spiegare il favore che le eresie millenaristiche godettero in modo costante fra i meno volubili tedeschi o boemi. Resta il fatto che, a prescindere dalle rare occasioni in cui, come nel caso degli albigesi, la nobiltà si schierò con questi movimenti per i suoi scopi politici, o magari per convinzione sincera, essi sembrano aver reclutato il loro seguito soprattutto nelle classi inferiori. Così, man mano che il catarismo declina ed è respinto nella clandestinità, i suoi più fedeli seguaci si ritrovano fra i tessitori e i beccai o, ancor più in basso sulla scala sociale, fra le prostitute e i giullari.[8]

Molti movimenti eretici si svilupparono in periodi di evoluzione sociale ed economica caratterizzati dal rapido incremento della popolazione e dalla fioritura delle industrie urbane: come ha osservato il Cohn, le città tes-

sili della Fiandra e i centri industriali in impetuoso sviluppo della Germania del sud e dell'ovest, furono tra le aree in cui, nei secoli XII e XIII, i movimenti eretici si manifestarono con particolare frequenza e intensità. Nella maggioranza dei casi, tuttavia, le testimonianze sulle origini delle eresie medioevali sono troppo scarse per autorizzarci a generalizzare sulle condizioni sociali ed economiche che le avrebbero prodotte. Esse migravano di paese in paese, dilagavano da una classe all'altra, ed è naturale che crescessero più rigogliose nei periodi in cui le guerre o altre calamità allentavano i vincoli tradizionali, la peste incuteva il timore di una apocalisse imminente, o i cattivi raccolti o la pressione fiscale rendevano incerte le basi economiche della vita collettiva. In tali circostanze, non stupisce che le fondamenta del sistema sociale fossero sconvolte da vere e proprie ondate di emozionalismo religioso di massa.

È nei loro scritti sulla Riforma che gli storici si sono più decisamente sforzati di ricollegare i movimenti eretici all'evoluzione economica e sociale. E questo soprattutto perché, in alcuni movimenti religiosi dei secoli XV, XVI e XVII, moderni scrittori rivoluzionari hanno creduto di riconoscere i propri precursori, e hanno quindi cercato di interpretarne le rivolte nei termini delle loro dottrine politiche e filosofiche. Opere scritte da comunisti e da anarchici fanno largo posto sia a Thomas Müntzer e alla Guerra dei contadini in Germania (1525), sia agli anabattisti, e in particolare al gruppo che, dieci anni dopo, in pochi mesi di un disperato « comunismo di guerra », controllò la città di Münster. Questa interpretazione, che presenta i riformatori religiosi nella luce dominante e quasi esclusiva di apostoli della rivoluzione sociale, è stata spesso esagerata; e in ogni caso sottovaluta il grado in cui gli uomini sono mossi ad agire da idee astratte, e gli impulsi sinceramente religiosi che animano molte delle loro imprese. Ma è certo

che molti movimenti religiosi nati sul tronco della Riforma protestante ebbero un contenuto rivoluzionario, e attaccarono non solo i dogmi della Chiesa stabilita, bensì gli istituti sociali e politici del tempo.
Thomas Müntzer, che da riformatore puramente religioso come Lutero divenne un leader rivoluzionario, iniziò la sua parabola come prete della stessa Chiesa che più tardi attaccò con violenza, e in origine subì l'influsso profondo delle dottrine luterane. Ma le critiche di Lutero e, più ancora, la teoria della giustificazione mediante la fede erano troppo blande e moderate per la sua natura turbolenta e complessa, e dal 1520 egli si diede ad agitare l'idea di una distruzione immediata dell'ordine sociale esistente per spianare il terreno, *hic et nunc*, all'avvento del regno di Dio in terra. Un appello di questo genere non può non trovar risposta in periodi di rapida evoluzione in cui le speranze di una pronta metamorfosi dell'ordine terreno appaiono deluse, appena nate, dal lento passo delle riforme; e sia i contadini della Turingia, sia i minatori d'argento di Zwickau e i minatori di rame di Mansfeld, tra i quali Thomas Müntzer andava predicando le sue teorie apocalittiche, le accolsero con entusiasmo. Per qualche tempo, anche alcuni membri della casa di Sassonia mostrarono di interessarsi alla sua predicazione; ma presto capirono, in parte grazie all'intervento di Lutero, che le sue idee implicavano una rivoluzione sociale non meno che religiosa. Nei due o tre anni successivi, gli scritti di Müntzer presero infatti un tono e un contenuto sempre più apertamente rivoluzionario e sovversivo. Nel 1525, egli si trovò nel cuore stesso di avvenimenti che suggellarono la sua fama di apostolo della rivolta sociale; perché, nel marzo di quell'anno, scoppiò la Guerra dei contadini.
Le cause di questo evento storico sono molte e complesse, ed è tuttora controverso il contributo che Müntzer gli diede. Ma non v'è dubbio che, almeno in Turingia,

le sue dottrine esacerbarono lo stato d'irrequietudine derivante dalla instaurazione negli Stati tedeschi di un forte e accentrato potere principesco e dal conseguente aumento dei tributi, come non v'è dubbio che lo stesso Müntzer salutò nell'insurrezione un passo avanti verso il sovvertimento dell'ordine costituito. Egli si unì all'esercito contadino e, quando esso fu battuto, venne fatto prigioniero e giustiziato.
Ma quel che importa, per lo studio dei movimenti rivoluzionari di età successive, non è il problema storico delle cause della guerra dei contadini e della parte che Müntzer vi sostenne. Il fascino che quest'uomo esercitetà sugli scrittori rivoluzionari comunisti o anarchici deriva infatti dalla sua partecipazione a un vero tentativo di rivoluzione sociale, da un lato, dalla violenza del suo linguaggio dall'altro. È soprattutto sotto quest'ultimo aspetto che Müntzer si avvicina a certi anarchici di molti secoli dopo: egli non cessa di predicare che il sovvertimento completo dell'ordine costituito mediante la forza è la premessa necessaria di un ordine nuovo: « Avanti, avanti, mentre il fuoco brucia! » egli esorta i suoi seguaci. « Non lasciate che la vostra spada si raffreddi! Battete ping-pang sull'incudine di Nimrod! Radete al suolo la sua torre! Finché essi [i principi] vivono, non potrete scrollarvi di dosso la paura umana!... Avanti, avanti, finché vostro è il *giorno*. »[7]
Müntzer è tipico di tutta una categoria di rivoluzionari, perché l'atto della rivolta è per lui più importante della natura del mondo successivo alla rivoluzione. E, almeno in ciò, egli è il vero precursore di molti rivoluzionari di un'epoca vicina a noi. Ma i rivoluzionari dell'Ottocento rivendicarono come propri antesignani anche gli anabattisti. Una volta di più, in questo caso le affinità non sono tanto di dottrina o di ambiente storico, quanto di temperamento. Tuttavia, v'è almeno un episodio, l'assedio di Münster nel 1535, che ha assunto un signi-

ficato leggendario nella storiografia a sfondo sovversivo. In realtà, è un errore parlare degli anabattisti come di un movimento omogeneo. I vari gruppi anabattisti avevano spesso in comune poco più che la convinzione generale di appartenere alla Comunità dei santi. V'era fra loro una grande varietà di dottrine come di temperamenti: rivoluzionari accesi e intransigenti gli uni, pacifici quietisti e puritani gli altri. V'era chi credeva nell'azione rivoluzionaria pratica, e chi, come gli eretici medioevali, preferiva negare questo mondo e le sue vie contorte, e collocare ogni speranza nell'altro. Tutti, però, erano d'accordo nel respingere la necessità dello Stato. Poiché tutti i battezzati erano in contatto diretto con Dio, ogni intermediario fra essi e la divinità era superfluo. Gli Stati e le Chiese erano inutili; dannosi, anzi, perché si interponevano fra l'uomo e la luce divina ch'era in lui, e che gli dettava il modo di ordinare la propria vita. Di qui a invocare la distruzione della società esistente e la sostituzione ad essa di un ordine millenaristico le cui leggi fossero rivelate al credente dalla luce interna o di un profeta o di un capo, non v'era che un passo; e, come tanto spesso avviene nella storia dei movimenti rivoluzionari, quello che era iniziato come un moto di liberazione poteva finire in un'autocrazia poggiante sul terrore.
Sebbene l'anabattismo fosse largamente diffuso in Svizzera, in Germania e nei Paesi Bassi, il movimento assunse la più accesa forma rivoluzionaria nella città di Münster, in Vestfalia. Questa era divenuta una roccaforte luterana nel 1533, ma i suoi abitanti si convertirono rapidamente al più suggestivo credo anabattista. Negli ultimi anni la città e il contado avevano sofferto di ogni sorta di calamità – peste, crisi, balzelli, tensioni religiose – e il popolo era pronto ad ascoltare i profeti di dannazione e distruzione, e a riporre tutte le sue speranze in un imminente, rinnovatore cataclisma. Non

fu quindi difficile ai « profeti » anabattisti, Jan Matthijs di Haarlem e Jan Bokelszoon noto come Giovanni di Leida, suo discepolo e successore, portarlo ad uno stato di fervore e di eccitazione rivoluzionaria che durò quasi un anno, durante il quale gli abitanti di Münster credettero veramente che la loro città stesse per divenire la Nuova Gerusalemme, mentre tutto, intorno, sarebbe perito. Gli anabattisti si assicurarono il dominio assoluto della città e ne espulsero i cattolici e i luterani, finché il vescovo, tuttora sovrano nominale, non si decise ad agire. Con un esercito di mercenari e, più tardi, con l'aiuto dei governanti degli stati vicini, egli pose l'assedio alla città, e la rivoluzione sociale e il regno del terrore si realizzarono, sotto la guida degli anabattisti, nel turbine di una guerra feroce. A riprova del loro disprezzo delle leggi sulla proprietà, essi distrussero tutti i cartolari relativi a debiti e contratti. (Questa distruzione delle testimonianze materiali di una struttura sociale ingiusta sarà un aspetto tipico dei moti anarchici ottocenteschi in Spagna e in Italia, dove le rivolte cominciavano d'abitudine col rogo solenne delle mappe catastali e di altri documenti conservati nei municipi.) Poi instaurarono una specie di comunismo di emergenza, con spacci comunali di viveri, abbigliamenti e masserizie. Fu un moto decisamente anticulturale e antintellettuale (altra caratteristica di movimenti rivoluzionari successivi), e libri e manoscritti furono dati alle fiamme come pagani.

Com'era prevedibile, la dominazione anabattista a Münster non durò a lungo. Jan Matthijs fu ucciso mentre guidava una sortita; e ben presto il « regno » di Giovanni di Leida degenerò in un terrore follemente megalomane, accompagnato (sembra) da quella poligamia, che sarà un tratto comune nella vita dei « profeti » di successive comunità utopistiche. La città fu espugnata nel giugno 1535, e all'inizio dell'anno seguente Giovanni di Leida, fatto prigioniero, morì sotto le torture.

80 - 2

La conclusione alla quale si giunge nello studio dei movimenti religiosi eretici è che certi uomini sentono un ricorrente bisogno di ribellarsi all'ordine costituito, di negare alle autorità di fatto il diritto al governo, e di proclamare, invece, che ogni autorità è inutile e malvagia. A questa rivolta contro la società e i suoi dirigenti si accompagna, a seconda del temperamento individuale, o una fede nella virtù salutare della distruzione violenta, nell'importanza della rivoluzione come fine a se stessa, oppure un ottimismo sconfinato nelle possibilità d'immediato e radicale cambiamento in meglio, nella creazione sulle rovine dell'ancien régime di un ordine sociale completamente nuovo. La condanna senza remissione dei valori della società contemporanea, l'odio dell'autorità, la fede nella possibilità, anzi nell'imminenza, di una rivoluzione totale: tutte queste caratteristiche si accompagnano al senso di appartenere a un gruppo eletto e, spesso, segreto.

Se il temperamento che in altri secoli spinse all'adozione di credenze religiose utopistiche, può aver indotto nel nostro (come ha suggerito qualche scrittore) all'appoggio di dogmi rivoluzionari a carattere totalitario ed esclusivo, può tuttavia portare anche al rifiuto di ogni autorità, alla rivolta contro *ogni* specie di Stato. Le stesse convinzioni che inducono un uomo ad accettare la dittatura totalitaria, possono spingere un altro alla negazione di qualunque governo. E sebbene l'anarchia sia anche un prodotto del razionalismo illuministico, e la teoria anarchica si basi sulla fede nella natura razionale dell'uomo e nella possibilità di un progresso intellettuale e morale continuo, non è questo che uno dei suoi filoni. L'altro è una tendenza che si può definire soltanto come religiosa, e che stringe un legame, se non di dottrina, certo di temperamento, fra i moderni anarchici e gli eretici intransigenti di secoli anteriori. E il cozzo fra questi due tipi di temperamento – religioso e razionalista, apocalittico e umanistico –, che

fa sembrar contraddittoria tanta parte delle teorie libertarie. Ed è questa doppia natura, che ne spiega il fascino intenso e generale. Non si possono capire le idee degli anarchici senza comprendere le dottrine politiche che essi ereditarono dall'Illuminismo: ma molte volte le loro azioni possono essere spiegate solo in termini di psicologia della fede religiosa.

Se ciò che spinge alcuni ad abbracciare l'anarchia è un temperamento religioso eretico, molte delle loro idee derivano, come quasi tutti gli altri sistemi di pensiero politico moderni, dai *philosophes* del Settecento. La fede nelle possibilità illimitate di perfezionamento della natura umana, la convinzione che si possa riformare la società secondo principi razionali, sono idee comuni a Condorcet e a Bentham, a Montesquieu e ad Helvétius; e formano la base di ogni susseguente teoria e pratica radicale. Ma l'anarchia, mentre presuppone la naturale bontà dell'uomo, è una dottrina che tende a divergere profondamente dall'insieme di idee politiche proprie dell'Illuminismo. I filosofi francesi del Settecento non erano affatto anarchici; accettavano l'idea dello Stato, e di uno Stato che, in certe occasioni, avesse ampi poteri per costringere i cittadini ad agire nel modo più conforme ai loro interessi. Inoltre, anche le opere più radicali del Settecento, come il *Discours sur l'origine de l'inégalité* di Rousseau, prevedono che le riforme sociali da esse patrocinate avvengano per trasformazione politica, mentre gli anarchici hanno sempre insistito sulla necessità di una rivoluzione sociale ed economica, in antitesi alle riforme politiche da essi ritenute irrilevanti e, perfino, dannose.
I soli pensatori settecenteschi nei quali si possano individuare dei precursori degli anarchici sono una o due figure ai margini dei grandi movimenti filosofici contemporanei; figure vaghe e mal definite con idee bizzarre come l'Abbé

Jean Meslier o il misterioso Morelly, di cui Proudhon doveva elogiare la « negazione del governo ». Ma si tratta di autori così oscuri e privi d'influenza, che qualcuno ha perfino messo in dubbio che siano mai esistiti. Così, il *Testament* di Meslier fu pubblicato per la prima volta da Voltaire, che qualche storico sospetta di esserne stato l'autore e di essersi servito del nome Meslier come pseudonimo per gettare un velo sull'espressione dei suoi sentimenti anticlericali. Un'altra opera, *Le bon sens du Curé Meslier*, fu scritta, in realtà, da D'Holbach. Sembra tuttavia che Meslier sia stato un uomo in carne ed ossa, un parroco di campagna sdegnato dalla condotta dei suoi superiori ecclesiastici, e spintosi dalla critica della Chiesa stabilita fino a un attacco contro ogni religione e contro ogni autorità in quanto tale. Il titolo del *Testament* dà il senso del suo messaggio:

> Memorie dei pensieri e sentimenti di Jean Meslier su una parte degli errori e degli abusi nella condotta e nel governo degli uomini; dove si trovano chiare ed evidenti dimostrazioni della vanità e falsità di tutte le divinità e di tutte le religioni del mondo...

Ma è per la violenza del suo linguaggio e per l'insistenza sulla necessità dell'azione, che Meslier si è guadagnato un posto nella storia dell'anarchia, come autentico, sebbene inefficace, rivoluzionario. Certe sue frasi potrebbero essere state scritte dall'altro prete ribelle Thomas Müntzer: « Che tutti i grandi della terra e tutti i nobili siano impiccati e strangolati con le budella dei preti; questi grandi, questi nobili, che calpestano, tormentano, rendono infelici i poveri. »[9] Altrove, egli fa vibrare la nota, tanto caratteristica degli anarchici, della rivolta sociale: « La vostra salvezza è nelle vostre mani... Tenete nelle vostre mani tutte le ricchezze e i beni che strappate così abbondantemente al sudore dei vostri corpi, tenetele per voi stessi e per tutti i vostri simili. Non datene nulla, a quelle persone inutili e superbe, a quei fannulloni, che

non hanno nessun compito utile da svolgere su questa terra. »[11] Ma, in genere, furono i suoi sentimenti anticlericali e antireligiosi quelli che affascinarono uomini come Voltaire e D'Holbach, ben lieti di sentire quella figura eccentrica e « primitiva » esprimere con ingenua schiettezza alcune delle loro idee preferite.
Morelly è un personaggio ancora più oscuro. Lo inventò Diderot? Era lo stesso Morelli che Rousseau conobbe a Ginevra? Domande alle quali non sembra possibile dare risposta sicura. Comunque, il suo *Code de la Nature*, pubblicato nel 1755, mostra come si potessero conferire tonalità radicali e perfino anarchiche alle idee correnti nel secolo XVIII. « Da chi tiene lo scettro al pastore, da chi porta la tiara all'infimo frate, se ci si domanda chi governa gli uomini, la risposta è facile: l'interesse personale o un interesse estraneo fatto adottare dalla vanità, e sempre tributario del primo. Ma donde derivano simili mostruosità? Dalla proprietà. »[12] Nel farraginoso libro di Morelly, c'è tuttavia ben poco che si possa considerare come veramente anarchico. E, se scrittori anarchici lo rivendicano come precursore, è solo per la sua convinzione che gli istituti politici e sociali, devono riflettere in qualche modo il piano della Natura, e per aver egli capito che la questione della proprietà è fondamentale sia dal punto di vista dei costumi, che da quello della politica. In realtà, sarebbe giusto vedere in Morelly un antesignano più del comunismo in senso stretto, che dell'anarchia. È vero che nell'Ottocento le due dottrine tendono spesso a convergere e, come vedremo, alcuni teorici successivi, fra cui il Kropotkin, si autoproclamano comunisti anarchici. Ma in realtà anarchici e comunisti sono divisi per temperamento da un abisso, e hanno in comune soltanto il giudizio sulla proprietà in genere, e la condanna della proprietà privata in particolare. La vera tradizione anarchica rifuggirebbe dall'estrema regolamentazione comunitaria dell'attività dei singoli predicata da

Morelly, perché, sebbene questi invochi l'abolizione della proprietà privata e il diritto di ogni cittadino al sostentamento ad opera della comunità, quella che il suo pensiero vagheggia è una comunità di una disciplina spartana, in cui ognuno è tenuto al lavoro obbligatorio dai venti ai venticinque anni di vita, il matrimonio è anch'esso obbligatorio per chi abbia raggiunta la pubertà, il divorzio è escluso per dieci anni almeno, ogni membro della famiglia trova rigidamente assegnato il suo posto e il suo compito, e le famiglie stesse sono organizzate in tribù, e queste in città. Insomma, Morelly sembra aver sognato non tanto una libera associazione di comuni indipendenti, ideale che sarà poi caratteristico del pensiero anarchico, quanto una gerarchia di poteri. Egli non ebbe, comunque, alcuna influenza né immediata né lontana; ed è solo per l'intransigenza delle sue dottrine comuniste e dei suoi attacchi contro la proprietà privata che alcuni storici comunisti e anarchici ne fanno menzione. Il vero progenitore settecentesco dell'anarchia, come di quasi tutte le successive dottrine politiche, è Jean-Jacques Rousseau. Sebbene figure minori e dimenticate, come Meslier e Morelly, possano aver concepito idee e istituzioni paragonabili a quelle care agli anarchici di un'epoca più vicina a noi, fu Rousseau a creare il clima ideale in cui soltanto poteva fiorire l'anarchia. Fu lui a cambiare radicalmente lo stile della discussione politica e a fondere il razionalismo dei *philosophes* con l'entusiasmo, il calore e la sensibilità dei romantici. In una certa misura, ciò ch'egli disse fu meno importante del modo in cui lo disse, ed è perciò che, nella storia del pensiero politico, lo si trova rivendicato come precursore un po' da tutti, gli uni vedendo in lui l'antesignano della « democrazia totalitaria », gli altri il progenitore del più spinto libertarismo. Quanto agli anarchici, essi subirono soprattutto l'influenza delle sue idee sulla Natura, da una parte, e sull'educazione dall'altra.

In particolare, Rousseau aggiunse alla fede nella perfettibilità dell'uomo e delle istituzioni umane l'idea del Nobile Selvaggio, una figura cara al cuore di tutti gli anarchici, del cui pensiero, anzi, il concetto che « l'uomo è nato libero ed è dovunque in catene » divenne uno dei cardini. La nozione di un felice mondo primitivo, di uno « stato di natura » in cui, lungi dall'essere impegnati in una lotta di tutti contro tutti, gli uomini vivevano in uno stato di collaborazione reciproca, doveva esercitare su ogni specie di anarchici un fascino possente. E, se lo stesso Rousseau contribuì allo sviluppo di teorie politiche basate su un forte potere statale, la sua idea di una semplicità e bontà primitive e la sua teoria di un'educazione razionale sono molto simili a quelle poi sostenute da Pëtr Kropotkin o da Francisco Ferrer.
Il concetto fondamentale di Rousseau, che l'uomo è buono per natura e che sono le istituzioni a corromperlo, è rimasto alla base di tutto l'anarchismo; pochi anarchici non sottoscriverebbero la frase di Rousseau: *On façonne les plantes par la culture, et les hommes par l'éducation*.[13] Come, nell'educazione ideale dell'*Emile*, le qualità latenti nel bambino sono tratte alla luce coltivando le virtù della sincerità, della semplicità, della libertà e di un comportamento conforme a natura, così nella società anarchica si presuppone che, con metodi fondamentalmente analoghi, l'istinto naturale del bene presente in ogni uomo possa svilupparsi e fiorire. Tuttavia, mentre Condorcet e Rousseau lasciarono in eredità ai futuri pensatori anarchici molte delle loro idee, e mentre figure come Meslier o Morelly forniscono allo storico dell'anarchia dei punti di collegamento ideologico fra gli apostoli della moderna rivolta sociale e i loro battistrada, la più completa formulazione del pensiero razionale anarchico che mai sia stata tentata – una filosofia dell'anarchismo spinto alle conseguenze logiche estreme, per quanto assurde e scandalose possano sembrare –, si deve a uno scrittore in-

glese: William Godwin. Nato nel 1756 e morto ottantenne, egli doveva assurgere a tanta fama nella sua lunga vita, che la futura seconda moglie, incontrandolo per la prima volta, poté esclamare: « Possibile che i miei occhi contemplino l'immortale Godwin? » Eppure, quando morì, era pressoché dimenticato.

Figlio di un pastore calvinista, e in origine destinato a seguire le orme del padre nella Chiesa indipendente, William Godwin ricevette un'educazione che incise profondamente sul suo pensiero; e, sebbene egli diventò anarchico proprio in reazione ad essa (« Per Godwin », scrive Brailsford « Dio è un tiranno da detronizzare »)[14] il puritanesimo e l'ascetismo calvinista improntarono di sé tutto il suo pensiero politico. La sua utopia, come quella di tanti pensatori politici inglesi, puzza di cappella non-conformista, anche se la religione ne è stata bandita. Godwin ebbe un notevole successo come romanziere, ma il suo capolavoro è l'*Enquiry Concerning Political Justice*, pubblicato nel 1793 in piena rivoluzione francese, quando egli aveva perduto ogni illusione di ottenere delle riforme nell'ambito del sistema politico esistente. Cinque anni prima, all'epoca delle elezioni a Westminster, aveva scritto:

Lo scandalo, un miserabile, pietoso scandalo reciproco, non ha mai trovato espressione più completa. L'elettoralismo è un traffico così spregevole e degradante, così eternamente incompatibile con la dignità morale e intellettuale, che non riesco a concepire come una mente davvero grande sia capace del sudicio traffico richiesto da simile bruttura.[15]

D'altra parte, le esperienze della rivoluzione in atto oltremanica non erano più incoraggianti del modo di funzionare della costituzione inglese. Malgrado tutte le simpatie per la « grande rivoluzione » e i suoi partigiani in Inghilterra, Godwin fu un avversario deciso del giacobinismo e del Terrore. Il suo pensiero politico si ispirò a concetti e ideali affatto diversi da quelli di Robespierre,

ed è un'ironia, tipica del destino di molti anarchici in anni avvenire, che in patria lo si sia considerato la più completa incarnazione del rivoluzionario-terrorista.

Il cardine della teoria politica di Godwin è che giustizia e felicità sono indissolubilmente unite. La pratica della virtù, egli scrive, è la vera via alla felicità individuale; [16] ne consegue che una società basata sulla giustizia è una società i cui membri sono necessariamente felici. Questa teoria implica una visione profondamente ottimistica della natura umana, perché non sembra che Godwin sia mai stato sfiorato dal dubbio che la sua società ideale non dovesse, prima o poi, vedere la luce. « La perfettibilità » scriveva « è una delle caratteristiche più inequivocabili del genere umano, cosicché si può ritenere che lo stato sia politico che intellettuale dell'uomo tende a un *miglioramento* progressivo. » [17] Tale perfettibilità deriva dal fatto che, secondo la versione data da Godwin a un'idea già sostenuta da Hume, l'uomo viene alla luce senza alcuna idea innata, e la sua intelligenza e il suo carattere sono quindi aperti al libero gioco degli influssi esterni. In questa vulnerabilità ad ogni forma di pressione intellettuale e morale stanno la sua debolezza e la sua forza insieme: debolezza, perché conferisce ai governi un potere quasi illimitato di controllo sui sudditi attraverso ogni specie di educazione e propaganda; forza, perché, dato un sistema educativo che inculchi le idee giuste, l'uomo può imparare a convivere in pace con i suoi simili, in una comunità in cui la forza non è necessaria e il bene di ciascuno coincide con la felicità di tutti. Essendo uno dei presupposti fondamentali del pensiero di Godwin (e dei più discutibili), che l'uomo può sempre essere indotto alla riflessione pacata e razionale, ogni vizio è suscettibile d'essere sradicato grazie alla spiegazione e comprensione delle cause che gli hanno dato origine, perché esso « non è nulla più che errore e inganno tradotto in azione, e adottato come principio della condotta prati-

ca. »[18] A volte, spingendosi ancor più lontano, Godwin accenna addirittura alla possibilità che l'esercizio delle facoltà razionali permetta di curare i mali fisici, e lascia intravvedere un lontano avvenire in cui lo sforzo mentale avrà ragione delle malattie e perfino della morte: « Noi siamo soliti parlare dei limiti delle nostre facoltà, ma nulla è più difficile che l'indicarli. L'intelligenza, almeno in una prospettiva di graduale progresso, è infinita. »[19]
Nel mondo così com'è, abitualmente è lo Stato che esercita una pressione sull'individuo; l'ordine politico, sociale ed economico non serve che a mantenere l'uomo all'oscuro dei suoi veri interessi e a perpetuarne i vizi. « Fruste, asce, berline, celle, catene, ruote della tortura, sono i metodi più elogiati e d'uso più comune per convincere gli uomini a ubbidire, e per imprimere nel loro cervello gli insegnamenti della ragione. Centinaia di vittime vengono sacrificate ogni anno sull'altare della legge positiva e delle istituzioni politiche. »[20] Il solo modo possibile di migliorare l'uomo è di eliminare le cause dei suoi traviamenti. Ogni delitto deve avere la sua ragione; non v'è colpa che non abbia il suo motivo animatore, non v'è atto che non tenda verso un fine razionale e quindi spiegabile: tolta la causa, sparisce l'effetto. Perciò, in ogni aggregato umano, è fondamentale la questione della proprietà, dal momento che la causa più comune dei delitti è la mancanza del necessario alla vita: « Il tema della proprietà è la chiave di volta che corona l'edificio della giustizia politica. »[21]
La soluzione proposta da Godwin è semplice. Se la proprietà è la causa di tutti i mali, essa va abolita. In sé, i bisogni dell'uomo sono pochi; e poco si richiederebbe in una società in cui gli stimoli della vanità e dell'ambizione, e il desiderio di brillare più degli altri, fossero sradicati dall'insegnamento di una gerarchia di valori basata sulla giustizia. Inoltre, poiché gli uomini imparerebbero rapidamente a disprezzare l'ostentazione e il

basso, la quantità di lavoro necessaria alla vita sarebbe molto minore che nella società d'oggi; anzi, ben presto le macchine permetterebbero l'abolizione completa del lavoro manuale: « Non è affatto chiaro che le operazioni più complicate ed estese siano alla portata di uno solo; o, per servirsi di un esempio familiare, che un aratro affondato nella gleba non possa compiere l'opera sua senza bisogno di alcuna sorveglianza. »[22] Le occupazioni indispensabili all'esistenza sarebbero ripartite secondo criteri razionali: « Ti serve la mia tavola? Fattene una; o, se sono più esperto di te in questo genere di lavoro, te la farò io. Ne hai bisogno subito? Paragoniamo l'urgenza dei tuoi bisogni e la mia, e che giustizia decida. »[23] Da vero anarchico, Godwin non suppone che la proprietà sia amministrata in comune, ma semplicemente che sia a disposizione di chiunque ne ha bisogno; e spinge l'odio per la coercizione e per qualunque intervento esterno nelle attività dell'individuo fino alle estreme conseguenze logiche:

Tutto ciò che d'abitudine s'intende, parlando di cooperazione, è, in una certa misura, un male... Se si pretende che io mangi e lavori in comune col mio vicino, è inevitabile che, a volte, questo torni più comodo a me che a lui, e viceversa; o che dispiaccia ad entrambi. Non ci si può ridurre a un'uniformità da orologio. Va quindi evitata ogni cooperazione supererogatoria.[24]

Perfino la musica è sospetta, perché implica una sottomissione intollerabile alla personalità dell'esecutore:

Avremo dei concerti? Il miserabile stato di meccanismo al quale la maggioranza degli esecutori è ridotta è così evidente, da essere materia, perfino ai giorni nostri, di mortificazione e ridicolo... Avremo delle rappresentazioni teatrali? Queste sembrano implicare un'assurda e malefica cooperazione. È dubbio che, in avvenire, un uomo si esibisca a ripetere in tono grave e solenne parole e idee non sue... Ogni ripetizione formale di idee altrui sembra essere un artificio per tenere imprigionata l'attività della nostra intelligenza. E forse, sotto questo aspetto, confina con una

rinuncia di quella sincerità, che ci impone di esprimere immediatamente qualunque idea utile ed apprezzabile ci passi per la testa.[25]

Non meno ripugnanti sono altre forme di attività collettiva. «Dovrei forse recarmi ad una certa ora, dal museo in cui lavoro, dal rifugio in cui medito, dall'osservatorio in cui osservo i fenomeni naturali, in quella certa sala riservata alla cerimonia del pasto, invece di mangiare, come ragione vuole, all'ora e nel luogo più adatto alle mie occupazioni?»[26]
Gli stessi princìpi sono rigorosamente applicati alla famiglia, che anzi è un istituto doppiamente irrazionale, perché non solo implica un'inutile subordinazione di una personalità all'altra, ma si basa sulla proprietà privata. Quindi, non ve n'è alcun bisogno; quasi si direbbe che, secondo Godwin, il sesso e la procreazione siano, per un uomo razionale in una società razionale, complicazioni inutili. «Non si può sicuramente affermare che, in una tale società, si saprà chi è il padre di ogni fanciullo.»[27] I figli saranno educati secondo princìpi strettamente razionali, sebbene Godwin ammetta che nell'infanzia il compito di allevarli «toccherà più spesso alla madre, a meno che, per la frequenza dei parti o per la stessa natura di queste cure, il fardello assegnatole risulti eccessivo; nel qual caso, altri, volontariamente e all'amichevole, contribuirà a sostenerlo».[28]
In età più avanzata, l'educazione si baserà su direttive molto più audaci di quelle suggerite perfino dai pedagoghi di avanguardia del nostro secolo.

Non si pretenderà da nessuna creatura in forma umana che impari qualcosa, se non perché lo desidera e ha una certa idea della sua utilità e del suo valore; e ognuno, a seconda delle sue capacità, sarà pronto a fornire i consigli generali e le opinioni comprensive, sufficienti a dirigere e incoraggiare chi studia secondo un principio di desiderio.[29]

Si può anzi prevedere, in base a certi indizi, che la procreazione, e quindi l'allevamento e l'educazione dei figli, si renderanno non più necessari, avendo la ragione carpito alla natura il segreto dell'immortalità fisica e della giovinezza eterna. L'atteggiamento di Godwin di fronte ai problemi del sesso è, in realtà, tipico della sua concezione della natura umana. Nella società ideale, « io coltiverò rapporti assidui con quella donna, le cui doti mi abbiano colpito nel modo più forte. Ma potrebbe accadere che altri sentano per lei la stessa preferenza. Ciò non creerebbe la minima difficoltà. Tutti potremo gustare la sua conversazione, e saremo tanto saggi da considerare il rapporto sessuale come un argomento trivialissimo. »[30]
Godwin spinge all'estremo l'organizzazione razionale dei nostri rapporti col prossimo. Le promesse, in quanto creano obblighi da cui siamo vincolati e suscitano speranze che potremmo non essere in grado di mantenere, dovrebbero farsi il più raramente possibile, nell'interesse sia della libertà che della sincerità personale. Poiché, trattando con ospiti non graditi, ci si potrebbe trovare nella situazione incresciosa di dire una bugia, o di assoggettarsi a un disagio personale, ecco come il capitolo del libro di Godwin « Sul modo di respingere i visitatori » illustra la sua moralità tradotta nella vita quotidiana:

Supponiamo di essere noi stessi a dover... rispondere che nostro padre o la nostra moglie non sono a casa, mentre la verità è l'opposto. Non ci sentiremmo contaminata la lingua da una menzogna così bassa e plebea?

D'altra parte, l'ospite, se è una persona ragionevole, non ci avrà nulla da ridire. « Chi, informato delle considerazioni morali che in questo caso mi hanno suggerito una risposta franca, se ne adombrasse, sarebbe il più debole degli esseri umani. » Anche se il rifiuto di riceverlo nasce da pura antipatia, questa è generalmente

il prodotto di « qualche deficienza morale che percepiamo o crediamo di percepire in lui; e perché lo si dovrebbe tenere all'oscuro della nostra opinione nei suoi riguardi, e impedirgli di fare ammenda, o di correggersi? »[11] Sincerità, indipendenza, un naturale riserbo, una seria nobiltà d'animo, sono le virtú intellettuali che la società immaginata da Godwin richiede.
Le istituzioni sociali, nei limiti in cui sono necessarie, derivano logicamente da quella che Godwin considera la vera natura dell'uomo, e da quelli che a suo parere sono i mali del sistema vigente. « Il solo fine legittimo delle istituzioni politiche è l'utile dell'individuo. »[12] « Il governo non può avere che due scopi legittimi, la soppressione dell'ingiustizia di cui soffrono singoli membri della comunità, e la difesa comune contro un'aggressione esterna »,[13] e ciò, presumibilmente, solo nel periodo di trapasso verso un modo di vita in cui l'educazione abbia eliminato le cause di ogni ingiustizia, rendendo l'uomo razionale e quindi virtuoso. Anarchico nel senso pieno e assoluto della parola, Godwin ammette bensí un certo grado di associazione a scopi amministrativi minimi – « un'associazione che lasci posto all'istituzione di una giuria per decidere sugli eventuali torti subiti da membri della comunità » –[14] ma vuole che queste associazioni siano il piú possibile decentrate. L'unità su cui esse devono basarsi è il comune, o la parrocchia, e nessuna assemblea generale è necessaria. « Se i cittadini ingenui e privi d'ambizione degli uomini di pensiero fossero inghiottiti nel mare immenso di assemblee tumultuose, ogni prospettiva di progresso sarebbe immediatamente esclusa. »[15] Godwin non era rivoluzionario nei mezzi, per quanto audaci debbano essere sembrati i suoi fini; ed evitò con cura ogni appello alla violenza. « Se il governo di Gran Bretagna fosse sciolto domani, il fatto sarebbe ben lungi dal portare all'abolizione della violenza – a meno che tale scioglimento

fosse il prodotto di solide e ben digerite nozioni di giustizia politica, preventivamente diffuse fra gli abitanti » – egli scrive;[16] e, ancora una volta, si potrebbe trovare nelle esperienze della rivoluzione francese una conferma della giustezza delle sue dottrine. « Sono audace e avventuroso nelle idee, non nella vita », disse un giorno.[17] Ed è facile sorridere di un riformatore così distaccato e inefficiente, ma egli diede un'alta prova di coraggio quando, nel 1794, i fondatori della radicale London Corresponding Society furono processati per alto tradimento e la sua energica campagna di stampa ne strappò l'assoluzione. È vero tuttavia che la sua dottrina rivoluzionaria tende a concentrarsi sul futuro assai più che sul presente. Malgrado le sue critiche dell'istituto familiare, egli si sposò due volte. (Sua prima moglie fu Mary Wollstonecraft, antesignana del movimento di riforma e una delle prime a battersi per i diritti della donna in Inghilterra. Essa morí dopo pochi anni di un matrimonio in cui il temperamento di Godwin si dimostrò capace di una tenerezza inattesa in un razionalista cosí freddo. E la loro unica figlia, Mary, sposò Shelley, che fu uno dei primi discepoli di Godwin.)
Se può sembrare che, sposandosi e divenendo padre, William Godwin abbia rinnegato i suoi principi, sotto altri aspetti si può dire che agí come se appartenesse già alla comunità ideale in cui ogni cittadino aveva soltanto da chiedere perché i suoi desideri e bisogni fossero appagati. Fermamente convinto che la proprietà non abbia nessuna importanza, e che la società abbia il dovere di assicurare al saggio i mezzi necessari di esistenza, egli divenne uno dei piú noti e sfrontati parassiti dell'epoca, continuamente oberato di debiti che solo di rado pagava. Ma il familiare ritratto di un Godwin povero e questuante, che la letteratura intorno a Shelley e le memorie del primo Ottocento ci hanno lasciato, non deve oscurare i pregi intrinseci dell'*Enquiry*. In una

prosa gravemente settecentesca, Godwin svolse una teoria dell'uomo e della società, in cui si può riconoscere la più compiuta formulazione di quel tipo di dottrina anarchica che si basa su una fiducia illimitata nella natura razionale dell'uomo e nelle sue capacità di perfezionamento. Egli è interessante più come costruttore di teorie, che come rivoluzionario pratico. Non solo, come abbiamo visto, il suo temperamento non aveva nulla di rivoluzionario, ma la sua influenza rimase estremamente circoscritta. Sebbene le 4000 copie dell'*Enquiry* vendute in Inghilterra facessero rumore negli ultimi anni del secolo, quando sia i partigiani che gli avversari della rivoluzione francese andavano a caccia di munizioni contro il nemico, c'è un fondo di verità nel commento attribuito a Pitt: «Un libro da tre ghinee non può fare gran male, fra uomini che non hanno tre scellini di troppo da spendere.»[21] La fama di Godwin svanì presto (Madame de Staël e Benjamin Constant accennano a lui con disdegno) e la sua opera cadde in oblio, tanto che non risulta tradotta in alcuna lingua straniera anche se uno o due suoi romanzi furono pubblicati in Francia. Ma influì su Robert Owen e, per il suo tramite, sugli albori del movimento tradunionista, mentre vi sono nelle opere di Shelley (oltre che del giovane Coleridge) dei passi che sono, semplicemente, Godwin in versi sciolti.[22] Solo alla fine dell'Ottocento, quando gli anarchici cercarono di giustificare razionalmente il loro appello rivoluzionario, William Godwin fu riscoperto. E poiché v'è sempre chi crede nel progresso, come v'è sempre chi crede nella necessità di una brusca e violenta trasformazione dello status quo, egli resta un esempio ammirevole di filosofo dell'anarchia e una vivente dimostrazione di tutto ciò che questa deve alle dottrine dell'Illuminismo, allo stesso modo che altri dopo di lui forniranno un esempio classico del temperamento apocalittico e mil-

fanatistico che rende tanto simile l'anarchismo alle eresie religiose del Medioevo e della Riforma.

Ma, per produrre l'anarchico come il XIX secolo lo vide, non bastavano né un temperamento rivoluzionario, né una teoria razionale. Occorreva da un lato l'esempio clamoroso della rivoluzione francese e, dall'altro, la sfida sempre più audace della nuova società industriale, perché si creassero le condizioni in cui eretici e razionalisti poterono confluire in un movimento apportatore insieme di una critica demolitrice della vecchia società e di un programma di azione violenta per guarirne i mali.

[1] Specialmente Norman Cohn, *Pursuit of the Millennium*, London 1957.
[2] Citato in Georg Adler, *Geschichte des Sozialismus und Kommunismus von Plato bis zur Gegenwart*, Leipzig 1899, parte 1, p. 98.
[3] N. Cohn, *op. cit.*, p. 36.
[4] *Ibid.*
[5] *Ibid.*, p. 89. Le citazioni sono tratte dal *Roman de la Rose* e dal *Roman de Renart le Contrefait*.
[6] N. Cohn, *op. cit.*, p. 89.
[7] Emmanuel Aegerter, *Les Hérésies du Moyen Age*, Paris 1939, p. 42.
[8] Cfr. per esempio Arno Borst, *Die Katharer*, Stuttgart 1953.
[9] Citato in Günther Franz, *Der deutsche Bauernkrieg*, Darmstadt 1956.
[10] Citato in Maxime Leroy, *Histoire des Idées Sociales en France*, vol. 1: *De Montesquieu à Robespierre*, Paris 1946, p. 239.
[11] Citato in Alain Sergent e Claude Harmel, *Histoire de l'Anarchie*, Paris 1949, p. 35.
[12] Morelly, *Code de la Nature ou le véritable esprit de ses lois*, 1755, a cura di E. Dolléans, Paris 1910 (trad. it. E. Piscitelli, Torino, Einaudi, 1952, p. 98).

[13] J. J. Rousseau, *Émile*, Paris 1951, nuova ed., p. 6.
[14] H. N. Brailsford, *Shelley, Godwin and their Circle*, London 1913, p. 80. Per la vita di Godwin, cfr. George Woodcock, *William Godwin*, London 1946.
[15] H. N. Brailsford, *op. cit.*, p. 88.
[16] William Godwin, *An Enquiry Concerning Political Justice*, London 1793, i ed., i, pp. 233-34.
[17] *Ibid.*, i, p. 21.
[18] *Ibid.*, i, p. 31.
[19] *Ibid.*, ii, p. 806.
[20] *Ibid.*, i, p. 9.
[21] *Ibid.*, ii, p. 788.
[22] *Ibid.*, ii, p. 845.
[23] *Ibid.*, ii, p. 858.
[24] *Ibid.*, ii, p. 844.
[25] *Ibid.*, ii, pp. 846-47.
[26] *Ibid.*, ii, p. 852.
[27] *Ibid.*, ii, p. 852.
[28] *Ibid.*, ii, p. 853.
[29] *Ibid.*, ii, pp. 853-54.
[30] *Ibid.*, ii, p. 851.
[31] *Ibid.*, i, p. 269.
[32] *Ibid.*, ii, p. 578.
[33] *Ibid.*, ii, p. 564.
[34] *Ibid.*, ii, pp. 564-65.
[35] *Ibid.*, i, p. 215.
[36] *Ibid.*, ii, p. 734.
[37] H. S. Salt, introduzione a *Godwin's Political Justice* (ristampa della parte viii dell'*Enquiry*), London 1890, p. 29.
[38] H. N. Brailsford, *op. cit.*, pp. 91-92.
[39] Specialmente nel *Prometeus Unbound*, per esempio:

La Maschera bieca è caduta
senza scettro, libero è l'uomo,
uguale, senza tribù, classi, nazioni,
dalla paura affrancato,
dalle gerarchie, dai culti;
re di se stesso ultimo
è giusto, cortese, gentile.

(Da P. B. Shelley, *Prometeo liberato*, nella libera interpretazione di R. Marchi, Milano, Ceschina, 1961, p. 127).

II. *Il mito della rivoluzione*

La rivoluzione francese non è altro che l'anticipazione di una rivoluzione più grande, più solenne, e che sarà l'ultima.

Gracco Babeuf

Nel 1909, il principe Kropotkin, il più grande teorico anarchico della sua generazione,[1] pubblicò una storia della *Grande Rivoluzione*. « Ciò che si impara oggi studiando la Grande Rivoluzione, » egli scriveva « è che fu la fonte di tutte le concezioni comuniste, anarchiche e socialiste della nostra epoca »; e chiudeva il libro con un'appassionata evocazione dello spirito della rivoluzione francese:

Una cosa è ben certa, ed è che qualunque sia la nazione che entrerà oggi nella via delle rivoluzioni, sarà l'erede di ciò che hanno fatto i nostri avi in Francia. Il sangue che hanno versato, l'hanno versato per l'umanità. Le sofferenze che hanno subite, le hanno subite per l'umanità intera. Le loro lotte, le idee che hanno lanciate, il cozzo di queste idee, tutto ciò è il patrimonio dell'umanità. Tutto ciò ha dato i suoi frutti e ne darà ben altri ancora, assai più belli, aprendo all'umanità larghi orizzonti, con queste parole: *Libertà, Uguaglianza, Fratellanza*, lucenti come un faro verso cui marciamo.[2]

In realtà, sul finire del secolo XIX la rivoluzione francese era ormai divenuta un mito che gli storici di varie scuole cercavano di interpretare per i loro fini; e, poco prima che Kropotkin scrivesse il suo libro, il leader socialista Jean Jaurès si era già avventurato nell'impresa ambiziosa di compilare una «storia socialista» della rivoluzione. Gli avvenimenti del 1830, del 1848 e del 1871 in Francia, erano stati tutti coscientemente vissuti come riproduzioni più o meno fedeli del 1789 o del 1792: i momenti cruciali della rivoluzione avevano fornito i termini con cui descrivere determinati tipi di azione rivoluzionaria come la Comune o il Diciotto Brumaio.
Come quasi tutti i grandi eventi storici, la rivoluzione francese ebbe i suoi effetti su due piani diversi: produsse in Europa conseguenze immediate, profonde e irreversibili, e lasciò ai posteri un mito che doveva continuare ad agire nella loro mente e nel loro cuore fino ai giorni nostri. Per capirne l'influenza sulle origini e sugli sviluppi storici del movimento anarchico, è necessario vedere come essa, da una parte, abbia alimentato una fede nelle possibilità di successo di movimenti insurrezionali contro l'ordine stabilito, e dall'altra abbia creato delle leggende alle quali più tardi gli anarchici si volgeranno in cerca di ispirazione. In realtà, essa non era stata anarchica né nei fini, né nelle conquiste realizzate nel suo corso, e neppure nei metodi di azione: non aveva portato né al decentramento né all'abolizione della proprietà privata, cioè a due fondamentali requisiti di ogni visione anarchica della società; anzi, si era conclusa nell'instaurazione di un forte Stato accentrato, e nel potere politico di una borghesia attiva, e, se aveva liberato i contadini dai vincoli feudali, aveva creato una nazione di piccoli e medi proprietari. Ma quello che maggiormente impressionava, in essa, era lo spettacolo del più grande cataclisma politico al quale l'umanità avesse assistito

da secoli, il fatto che una potente monarchia, e un'aristocrazia arroccata dietro le trincee del privilegio, fossero state abbattute, fosse stata trasformata radicalmente la struttura politica e sociale di una grande nazione, con metodi rivoluzionari. Ciò che era accaduto una volta poteva accadere una seconda; anche se i risultati ultimi non erano stati quelli voluti, esisteva pur sempre la possibilità che alla prossima rivoluzione arridesse una maggior fortuna.

D'altra parte, v'erano stati nella rivoluzione alcuni movimenti che, in epoca più tarda, anarchici e comunisti ebbero forse ragione di considerare simili ai loro; movimenti che sembravano ispirati da preoccupazioni più sociali ed economiche che politiche o costituzionali. Ai loro occhi, il culmine della rivoluzione fu la primavera-estate del 1793, quando i sanculotti scesero in piazza e la pressione costante della loro agitazione contribuì alla caduta dei girondini e all'instaurazione della dittatura giacobina. L'aumento dei prezzi delle derrate alimentari e la diffusa carestia spingevano le masse all'azione. Robespierre seppe trarne profitto contro i suoi avversari: *Pour vaincre les bourgeois, il faut rallier le peuple*.[3] Ma i leader delle ali estreme del movimento sanculotto, Hébert o Jacques Roux, furono presto delusi dai risultati della vittoria robespierrana e, come Trockij in una successiva rivoluzione, caddero vittime dello stesso regno del terrore che avevano contribuito a costruire. Comunque, l'agitazione popolare di quei mesi trasse origine dalle stesse fondamentali reazioni umane che avevano spinto degli uomini a seguire i movimenti popolari del Medioevo, e soprattutto dal desiderio profondo, anche se ingenuo, di una più equa distribuzione dei beni necessari alla vita. « Tu hai una bella veste da camera » si sentì una donna dire a un'altra nel 1793. « Pazienza; ancora un po', e, se ne hai due, me ne darai una. È così che noi la intendiamo, e così

sarà per ogni altra cosa.»[2] Ovvero, per dirla con i sanculotti di Beaucaire in un indirizzo alla Convenzione del settembre 1793:

Noi siamo dei sanculotti poveri e virtuosi, e abbiamo formato una società di artigiani e contadini... Conosciamo i nostri amici: quelli che ci hanno liberati dal clero e dalla nobiltà, dal feudalesimo e dalla decima, dalla monarchia e da tutti i flagelli che compongono il suo corteo; quelli che gli aristocratici chiamano anarchici, faziosi, maratisti.»[3]

Gli epiteti sono significativi. «Anarchico» fu il termine adottato da Robespierre per attaccare gli uomini di sinistra di cui si era servito ai suoi fini, ma di cui era deciso a sbarazzarsi. A sua volta, Marat, dopo la sua uccisione nel 1794, divenne l'eroe di tutti gli estremisti, ognuno dei quali pretendeva di esserne il vero successore. Fra questi «anarchici», alcune figure caratteristiche levarono quel grido della rivolta sociale, che sarà tipico di tutti gli anarchici del secolo successivo. Jacques Roux, per esempio, il prete spretato che fu per qualche tempo un applaudito oratore e giornalista plebeo, è rimasto vivo nella memoria dei posteri per aver condotto Luigi XVI al patibolo e per aver respinto la sua preghiera di custodirne il testamento con le parole: *Je ne suis ici que pour vous mener à l'échafaud*, frase che si può interpretare, secondo i gusti, come un esempio o di brutale spietatezza, o di dedizione rivoluzionaria al dovere. Jacques Roux fu il più violento degli estremisti noti come gli «arrabbiati», ed è soprattutto la durezza del suo linguaggio e della sua azione che gli ha procurato ospitalità nelle storie dell'anarchia e del comunismo. Fu anche, tra i rivoluzionari, il più energico nell'insistere che la libertà politica non significa nulla senza la libertà economica, e che non bastano le riforme istituzionali, perché quello che occorre è una rivoluzione sociale:

La libertà non è che un vano fantasma, quando una classe d'uomini può impunemente affamare l'altra. La libertà non è che un vano fantasma quando il ricco, grazie al monopolio, esercita un diritto di vita e di morte sui propri simili.[5]

Il contributo di Jacques Roux alla successiva prassi anarchica fu la dimostrazione delle potenzialità rivoluzionarie della folla, un esempio di ciò che si può ottenere mediante l'azione diretta, nel caso specifico, la requisizione di viveri nelle botteghe, e del modo in cui il saccheggio e il furto possono essere raffigurati come atti di giustizia sociale. Breve fu il suo ciclo di animatore e guida della folla: Robespierre ne ordinò l'arresto, ed egli si uccise in carcere.
Fra gli altri *enragés* e « anarchici » del 1793, Jean Varlet fu il più esplicito ed eloquente. Giovane di buona famiglia, a vent'anni egli era già uno dei più accesi oratori popolari, e coniò delle parole d'ordine che hanno uno schietto timbro anarchico come: « Non possiamo liberarci dalla diffidenza anche nei confronti di coloro che hanno raccolto i nostri suffragi », o: « I palazzi dei re non sono le esclusive dimore dei despoti. »[6] Anch'egli fu arrestato e messo in carcere, ma sopravvisse al Terrore per scrivere un rovente atto di accusa contro la dittatura giacobina sotto il titolo di *Explosion*, in cui si esprime il disgusto di un uomo di principi rivoluzionari, che aveva esclamato: *Périsse le gouvernement révolutionnaire plutôt qu'un principe!*, di fronte all'azione pratica di un governo rivoluzionario: « Che mostruosità sociale, che capolavoro di machiavellismo, questo governo rivoluzionario! Per chiunque ragioni, Governo e Rivoluzione sono incompatibili, a meno che il popolo voglia costituire i suoi delegati in uno stato permanente di insurrezione contro se stesso, cosa che è assurdo credere. »[7]
Due altri aspetti dell'età giacobina dovevano lasciare la loro impronta sul pensiero anarchico. Prima di tutto, lo stesso terrore. L'atteggiamento ambivalente assunto

più tardi di fronte ad esso rivela un altro scontro di temperamento fra gli anarchici: da un lato, essi disapprovavano ogni dittatura e i suoi metodi; dall'altro, subivano il fascino di alcuni aspetti della teoria e dell'azione di Robespierre; molti reagivano con entusiasmo alla spietatezza e violenza di un regime i cui partigiani potevano rallegrarsi di veder « cadere le teste dei despoti come le mele cadono d'autunno in Normandia »;[9] ad altri, il terrore sembrava un mezzo indispensabile, anzi desiderabile, per portare la rivoluzione alla vittoria. Inoltre, sebbene la rivoluzione fosse, nei suoi risultati, essenzialmente politica, il pensiero sia di Robespierre sia di Marat aveva pure un suo aspetto sociale. Robespierre sognava una comunità non del tutto diversa da quella immaginata da Proudhon, una società di contadini e di artigiani che lavorassero per mantenersi e si scambiassero volontariamente i loro prodotti. Marat, in un brano citato con approvazione da Kropotkin, scriveva dei pericoli di tradimento della rivoluzione: « Così la Rivoluzione fu fatta e sostenuta solamente dalle ultime classi della società, dagli operai, dagli artigiani, dai piccoli rivenditori, dagli agricoltori, dalla plebe, dagli infelici che la ricchezza impudente chiama *canaglia* e che l'insolenza romana chiamava proletari. Ma ciò che non si sarebbe potuto immaginare, è che questa Rivoluzione favorì solo i ricchi proprietari di fondi, i legali e i leguleî. »[10]
Infine, i giacobini avevano vagheggiato ideali di vera eguaglianza e di virtù repubblicana che dovevano trovare eco in vari gruppi anarchici, particolarmente di Spagna. L'uso del *tu* invece del *voi*, e di *cittadino* invece di *signore*, assunse un valore simbolico. « Sotto il felice regno dell'eguaglianza, la familiarità non è che l'immagine delle virtù filantropiche che si portano nell'anima » scriveva un giornale rivoluzionario nel 1792.[11] Agli occhi dei sempre ottimisti anarchici, queste virtù rimarranno più vive che la brutalità e la cieca violenza da cui

erano state spesso accompagnate. L'importante, anche se pretendevano di discendere in linea diretta da gruppi specifici come gli «arrabbiati», era il fatto che la rivoluzione fosse comunque avvenuta. Da quel momento, essa avrebbe continuato ad agire come un lievito sotto la superficie della società, in attesa del prossimo grande sconvolgimento. La profezia che Marat – sempre il preferito, per i rivoluzionari intransigenti di un'epoca più tarda, fra i rivoluzionari del Settecento – aveva formulato negli ultimi mesi del 1789, poteva essere estesa fino ad abbracciare tutto un secolo:

La sorte dei poveri, sempre sottomessi, sempre soggiogati, non potrà mai essere migliorata con mezzi pacifici. V'è qui una prova schiacciante dell'influenza dei ricchi sulle leggi. Del resto, l'impero delle leggi dura solo finché i popoli sono disposti a sottomettervisi; i popoli hanno spezzato il giogo della nobiltà; spezzeranno egualmente il giogo dell'opulenza. Il gran punto è di illuminarli, di far loro sentire i loro diritti, e la rivoluzione avverrà infallibilmente, senza che nessuna potenza umana possa opporvisi.[32]

In secondo luogo, la rivoluzione santificò l'atto cospirativo, e alcuni dei suoi eredi finirono per adottare la cospirazione come un modo di vita. Così, la *Conspiration des Égaux* di Gracco Babeuf e dei suoi compagni (1796) divenne un modello al quale tutti i rivoluzionari dopo di loro si sentirono in dovere di rendere omaggio, conferendo in tal modo a un episodio relativamente insignificante un peso storico superiore a quello che, all'epoca, era sembrato possedesse. Avendo lavorato al servizio dei signori feudali come *commissaire à terrier*, Babeuf aspirava con tutta l'anima a distruggere una società che aveva reso necessaria una professione come la sua. Già nel 1787, egli aveva proposto per un concorso dell'accademia di Arras il tema: «Con la somma generale di conoscenze ora acquisito, quale sarebbe lo stato di un popolo le cui istituzioni fossero tali, che fra cia-

scuno dei suoi membri regnasse indistintamente la più perfetta eguaglianza; che il suolo da lui abitato non fosse di nessuno, ma appartenesse a tutti; che, insomma, tutto fosse comune fino ai prodotti di ogni genere d'industria? »[17] Ma non era un tema che all'accademia di Arras piacesse di sentir discutere, e la proposta cadde. Scoppiata la rivoluzione, ecco Babeuf tornare alla carica con le sue idee:

La proprietà è la sorgente più importante di tutti i mali che pesano sulla società... Il sole brilla su tutti, e la terra non è di nessuno. Orsù, dunque, amici miei, turbate, sconvolgete, buttate all'aria, questa società che non è per voi. Prendete, dove che sia, tutto ciò che vi abbisogna. Il superfluo appartiene di diritto a chi non possiede nulla.

Solo la violenza poteva instaurare l'ordine nuovo, e, con la stessa passione di Thomas Münzer, 250 anni prima, egli esortava il suo uditorio: « Sgozzate senza pietà i tiranni, i patrizi, il milione dorato, tutti gli esseri immorali che dovessero opporsi alla nostra felicità comune! »[18] Con l'avvento del Direttorio nel 1795 e la fine di ogni prospettiva di rivoluzione sociale, Babeuf e i suoi amici organizzarono una cospirazione contro il governo. « È venuto il momento » essi proclamarono nel *Manifeste des Egaux*, « di fondare la " Repubblica degli Eguali ", il grande asilo aperto a tutti gli uomini. Sono giunti i giorni della restituzione generale. Famiglie gementi, venite a sedervi alla tavola comune eretta dalla natura per tutti i suoi figli. »[19]
Originario del nordest della Francia, Babeuf trasse ispirazione per le sue idee politiche sia dalle condizioni dei contadini della Piccardia, sia dalle sue esperienze di miseria in mezzo a loro. Urgeva, prima di tutto, una profonda riforma agraria, ed egli prese il nome di Gracco appunto per sottolineare i suoi legami con più antichi riformatori agrari. Ma dalla rivendicazione di una riforma del regime di proprietà della terra Babeuf si

spinse, in modo spesso confuso e contraddittorio, fino alla trasfigurazione di idee che aveva trovato in Mably, Morelly e Rousseau, in un programma di azione rivoluzionaria. Sebbene la sua insistenza sull'abolizione della proprietà privata lo ricolleghi a più tardi pensatori anarchici, egli non fu mai un anarchico in senso stretto, perché affidò allo Stato il compito di realizzare quei fini che, per un vero anarchico come Godwin, possono essere soltanto il risultato della libera collaborazione degli individui. « Il governo » si legge nel *Manifeste des Plébéiens*[16] « farà sparire i confini, le siepi, i muri, le serrature delle porte, le dispute, i processi, i furti, gli assassinii, tutti i delitti; i tribunali, le prigioni, le forche, le pene, la disperazione, che causano tutte queste calamità; l'invidia, la gelosia, l'insaziabilità, l'orgoglio, la frode, la duplicità, insomma tutti i vizi; di più (e questo punto è senza dubbio l'essenziale), il tarlo corrosivo dell'inquietudine generale, particolare e perpetua di ciascuno di noi, per la sorte che è riservata alla nostra vecchiaia, ai nostri figli e ai figli dei nostri figli. » Se qui gli scopi ultimi sono quelli stessi degli anarchici, non così i mezzi. Babeuf crede in uno stato forte guidato da una specie di dittatura rivoluzionaria, responsabile dell'organizzazione della vita economica, poggiante sulla proprietà collettiva dei mezzi di produzione, dotato di larghi poteri di controllo ed impiego della forza lavoro; a buon diritto, quindi, l'hanno rivendicato come predecessore i teorici comunisti. Ma, agli occhi di tutti i rivoluzionari del periodo successivo, egli apparve circondato da un'aureola di leggenda per aver messo in forte rilievo la necessità di trasformare la rivoluzione politica in rivoluzione sociale ed economica e, specialmente, per aver creduto nella congiura come nel mezzo più efficace per realizzarla.

È vero che la sua *Conspiration des Egaux* fu un tentativo abortito, anche perché egli e i suoi compagni, come

in seguito molti altri cospiratori, non resistettero alla tentazione di discutere pubblicamente i loro piani e di proclamare le loro intenzioni, cosicché alla polizia riuscì facile insinuarsi nelle loro file e il complotto fu rapidamente sventato; ma, se Babeuf salì il patibolo, e molti dei suoi congiurati subirono la deportazione, l'idea di una congiura come premessa di una rivoluzione sociale rimase; e neppure fra i reazionari non mancò chi si mostrò pronto a far propria l'idea che l'intera rivoluzione francese fosse il risultato di un complotto universale: « In questa rivoluzione... tutto, fino ai suoi più orribili misfatti, tutto è stato previsto, premeditato, combinato, deciso e statuito, tutto è stato l'effetto della più profonda scelleratezza, perché tutto è stato preparato e condotto da uomini che soli avevano in mano il filo delle congiure a lungo ordite in società segrete, e che hanno potuto scegliere ed affrettare i momenti più propizi ai complotti. »[17] Questi sospetti di un prete *émigré* nel 1797 sono tipici delle convinzioni che molti conservatori nutrivano nel secolo XIX; del resto, quelli fra i nostri contemporanei che tendono ad attribuire ogni evento sgradito alle mene internazionali dei comunisti (o dei massoni, o dei cattolici, o degli ebrei) sono vittime della stessa illusione, e ciò non solo ha permesso ai cospiratori di sopravvalutare la propria importanza ma, in qualche caso, ha indotto gli storici a vederli nella stessa luce.

Nella generazione successiva alla Congiura degli eguali, il grande prototipo del cospiratore, l'esempio al quale molti rivoluzionari professionali di un'epoca più tarda si volgeranno, fu Filippo Michele Buonarroti, che Bakunin definirà « il più grande cospiratore del secolo ».[18] Era nato in Toscana e aveva assorbito molte delle sue idee rivoluzionarie in Corsica, durante la guerra d'indipendenza dell'isola nel 1769. Appena la rivoluzione scoppiò in Francia, egli vi accorse, incontrò Babeuf, e venne

coinvolto nella sua congiura, di cui più tardi scrisse la storia. In esilio in Svizzera e in Belgio, e dopo il definitivo ritorno in Francia, dedicò il resto della vita a fondare innumerevoli, e spesso mitiche, società segrete, e a ordire un complotto dopo l'altro. Era convinto di essere chiamato a redimere gli errori dei rivoluzionari che l'avevano preceduto: «L'infatuazione degli atei, gli errori degli hebertisti, l'immoralità dei dantonisti, l'orgoglio umiliato dei girondini, le fosche trame dei realisti, l'oro d'Inghilterra, delusero, al IX Termidoro, le speranze del popolo francese e del genere umano.»[29] In realtà, la rivoluzione aveva ancora da essere fatta.
In Francia, dove tornò dopo la rivoluzione del 1830, Buonarroti riprese, senza alcun effetto, a inventare società segrete e a tradurre in atto quella che, da giovane, aveva chiamato «la profonda persuasione che fosse dovere d'un uomo dabbene concorrere al rovesciamento del sistema sociale che opprime l'Europa civile, per sostituirgli un ordine che tuteli la dignità e la felicità di tutti».[30] Visse fino al 1837, incarnando per i più giovani rivoluzionari le tradizioni e le virtù della *Grande Révolution*, «un prode e venerabile vegliardo» come osservava il leader cartista inglese Bronterre O'Brien, «che alla tarda età di settantotto anni piangeva come un bimbo solo a sentire il nome di Robespierre.»[31] Talvolta ai margini di vere congiure in Belgio o in Italia, egli fu più spesso l'incarnazione della congiura, l'indispensabile patrono di assemblee rivoluzionarie, l'inflessibile e sempre pronto alla polemica membro di società repubblicane, come quella *Société des Droits de l'Homme* che fu (a torto) ritenuta responsabile degli attentati a Luigi Filippo nel 1835 e nel 1836.[32] Buonarroti fu insomma la prima di una lunga serie di personaggi, come Blanqui e Bakunin nella generazione successiva, che sembrarono ai contemporanei, e ancor più ai loro successori, l'incarnazione dello spirito rivoluzionario; gli

apostoli devoti della rivoluzione per amore della rivoluzione. Per concludere, la rivoluzione francese lasciò dietro di sé almeno tre miti, che dovevano alimentare il credo rivoluzionario del secolo XIX, e divennero parte integrante delle dottrine anarchiche. Il primo fu il mito della rivoluzione vittoriosa. Da quel momento la rivoluzione violenta era possibile; e (ecco il secondo mito) la prossima sarebbe stata una vera rivoluzione sociale, con la pura e semplice sostituzione di una classe dominante con un'altra. « La rivoluzione francese » aveva scritto Babeuf « non è altro che l'anticipazione d'un altra rivoluzione più grande, più solenne, e che sarà l'ultima. »[27] Infine, questa rivoluzione sarebbe stata possibile solo dopo che una congiura di rivoluzionari pronti al sacrificio avesse minato le basi della società esistente. Queste dottrine dovevano essere il patrimonio comune dei marxisti tedeschi, dei populisti russi, e degli anarchici francesi e spagnoli. Da allora, le rivoluzioni dovevano essere fatte per le strade non meno che negli studi dei filosofi.

Il mito della rivoluzione appagò lo stesso istintivo e passionale bisogno di agire, che, in epoche precedenti, aveva spinto ad arruolarsi in una crociata, o a partecipare a movimenti religiosi eretici. Nello stesso tempo, le trasformazioni economiche e sociali in atto nell'Europa del primo secolo XIX riproposero il problema di come sarebbe apparsa la società dopo la rivoluzione, e di che genere di vita ci si potesse aspettare di condurre in un'era industriale. Nella generazione seguita alla rivoluzione, nuove utopie visionarie apparvero, tutte basate sulla consapevolezza (condivisa, come abbiamo visto, da Godwin) sia delle capacità produttive dell'industria e delle macchine, sia dell'impotenza della rivoluzione francese a soddisfare se non una piccola parte delle aspirazioni econo-

miche e sociali dei poveri. Al mito della rivoluzione si aggiunsero nuovi miti di una società futura.
I socialisti utopisti, fra cui i più notevoli e influenti furono Fourier e Saint-Simon, si preoccuparono più dello stato futuro della società, che dei mezzi che avrebbero reso possibile la rivoluzione. Essi credevano, e in questo furono i veri eredi del Settecento, che la ragione e il progresso umano avrebbero operato le trasformazioni necessarie senza bisogno di violenza. Come scrisse Engels, « il socialismo è per tutti loro l'espressione dell'assoluta verità, dell'assoluta ragione, dell'assoluta giustizia, e basta che sia scoperto perché conquisti il mondo con la propria forza ».[24] Ma le loro concezioni di una società nuova contengono molte idee destinate a ricorrere nel futuro pensiero anarchico, e Saint Simon, ma soprattutto Fourier, contribuirono a modellare il tipo dell'anarchico mite, pacifico e razionale, così come le gesta degli Arrabbiati, o di Babeuf, o di Buonarroti, fornirono dei modelli agli apostoli rivoluzionari e violenti del terrorismo anarchico.
Fourier, che morí nel 1837, lo stesso anno di Buonarroti, e fu un viaggiatore di commercio non molto fortunato e un oscuro e tranquillo scapolo dalla vita grigia ed uniforme, condivise con Godwin la fede che una nuova società potesse nascere attraverso la razionale collaborazione fra gli uomini. Questa società, che egli chiamò *Armonia*, è resa ancor più bizzarra di quanto, sotto certi aspetti, non sia dal simbolismo nel quale è descritta, e dalle innumerevoli tabelle in cui le passioni umane sono, per così dire, identificate ai colori, o alle note del pentagramma, mentre lo storico cede facilmente alla tentazione di ricordare soltanto gli aspetti più eccentrici della vita in *Armonia*: i ragazzi utilizzati per la nettezza urbana (perché, come è noto, amano giocare con lo sporco), o i bimbi di tre anni messi a sbucciare e scegliere i piselli per la cucina, mediante un dischetto

con buchi di diverso diametro, prima di consumare la colazione del mattino, che è a base di panna zuccherata, frutta, prosciutto e vinello bianco. Ma dietro queste fantasticherie si nascondono alcune idee fondamentali, che spiegano l'influenza di Fourier, e di cui diversi pensatori sociali saranno gli eredi.

Fourier crede che i mali della società derivino in larga misura dal fatto che gli istinti naturali dell'uomo e il suo ambiente sociale sono costantemente opposti gli uni agli altri. La soluzione sta quindi nell'adattare la società e il mondo naturale ai bisogni e ai desideri degli uomini. Una società in grado di soddisfare il desiderio di varietà, socialità, buon cibo, e piaceri raffinati, insito nell'uomo, può essere fatta funzionare da sé. Spingendo innanzi la divisione del lavoro, rendendo il lavoro attraente per se stesso e avendo cura che nessuno si dedichi ad una sola mansione per più di due ore di seguito, si potrebbe abolire la triste monotonia della società industriale. Grazie alla razionalizzazione dell'agricoltura e al miglioramento dei mezzi di trasporto, ci sarebbe cibo a sufficienza per tutti, e l'industria sarebbe ridotta al minimo necessario per le semplici esigenze degli uomini. (Si farebbe a meno di quei prodotti, come il pane, la cui preparazione esige una grande varietà di processi: trebbiatura, molitura, impastatura, cottura: e si potrebbero sostituire con prodotti più semplici.) La produzione su larga scala, mentre semplificherebbe la vita, individuale e collettiva, ridurrebbe i costi, e il consumo di massa fornirebbe un mercato stabile evitando le anomalie della sovraproduzione. (Fourier non dimenticò mai di aver lavorato presso un mercante che, per tener alto il prezzo del riso, ne aveva buttato in mare un intero carico.) Le sue comunità, o « falansteri », sono una specie di aziende cooperative con quote di partecipazione diverse per ogni membro singolo, giacché, malgrado la routine autodisciplinata della vita dei suoi com-

ponenti, Armonia non è una società egualitaria, e si basa sulla proprietà del capitale. Come ha osservato Charles Gide, i falansteri fourieriani sono una via di mezzo fra il grande albergo e il grande magazzino cooperativo. Sebbene un po' più confortevoli della società ideale di Godwin (vi è almeno previsto il riscaldamento centrale), essi rappresentano analogamente un estremo di collaborazione disinteressata e impersonale: un mondo in cui i bimbi sono sottratti ai genitori, tutti i pasti avvengono in comune, e l'unico ambiente privato di cui i suoi abitanti sentono il bisogno è una camera da letto con spogliatoio. Ma è una società veramente anarchica, perché Fourier non invoca mai l'intervento dello Stato nella disciplina dei rapporti interni ed esterni dei falansteri, e condanna l'uso della forza: « Tutto ciò che si basa sulla costrizione, » scrive a proposito delle comunità gesuitiche nel Paraguay « è fragile, e denota assenza di genio. »[27] Le sue collettività sono, a ben guardare, le progenitrici di quegli esperimenti di comunità cooperative, in cui certi idealisti dell'Ottocento e del primo Novecento cercarono un mezzo di evasione dal mondo della grande industria moderna: a volte ispirate direttamente da lui – come la famosa colonia di Brook Farm, nel Massachusetts – a volte animate da ideali e speranze analoghe, come i *Kibbutz* dell'odierna Israele. Fourier non influì, è vero, soltanto sugli anarchici: infatti, la sua insistenza sulla produzione e il consumo di massa mediante associazioni standardizzate prelude ai metodi del capitalismo avanzato, mentre, nel mettere in risalto la possibilità di modificare l'ambiente per adattarlo all'uomo piuttosto che modificare (e pervertire) con esso la natura umana, egli è il predecessore di tutti coloro che hanno creduto e credono nella pianificazione economica e sociale, capitalista o socialista che essa sia. Ma egli è anche parte integrante del mondo di idee dal quale il pensiero anarchico germoglia. Nessun teorico sociale de-

gli anni 1840-60 poté ignorarne le dottrine, anche se molte di queste sembravano troppo fantastiche per essere prese sul serio. « Durante sei settimane fui prigioniero di quel genio bizzarro » scriverà Proudhon[20] e, se è vero che in altre occasioni negherà di averne subito l'influenza (« Certamente ho letto Fourier, e più di una volta ne ho parlato, ma insomma, non credo di dovergli nulla »),[21] ma l'ingenua, infantile visione di Fourier è senza dubbio alla base di gran parte delle dottrine di Proudhon, e quindi di molti anarchici che ne furono gli eredi ideologici.
Se, con la sua accentuazione della natura socievole dell'uomo e con la sua fede nelle prospettive aperte dalla cooperazione – in contrasto così bizzarro con la sua esistenza solitaria di scapolo – Fourier ci offre un ritratto di come apparirà la società dopo la rivoluzione, l'altro grande socialista utopistico del primo venticinquennio dell'Ottocento, Henri de Saint-Simon, pur avendo dato un contributo notevole allo sviluppo dell'idea di rivoluzione, non fu mai un anarchico. Egli credeva bensì che, nella società ideale, lo Stato si sarebbe reso inutile e l'azione politica superflua: « Coloro che hanno determinato la Rivoluzione, coloro che l'hanno diretta, e tutti coloro che, dal 1789 ai giorni nostri, hanno servito da guida alla nazione, hanno commesso un errore politico enorme: hanno tutti cercato di perfezionare l'azione governativa, mentre avrebbero dovuto renderla subalterna e costituire come azione suprema quella amministrativa »,[22] dove si può vedere un'anticipazione della fase di Marx sul « governo degli uomini che cede il posto all'amministrazione delle cose ». Ma l'« amministrazione » che Saint-Simon sognava era lontana le mille miglia dalla collaborazione spontanea regnante nei falansteri vagheggiati da Fourier, o dal controllo operaio sull'industria più tardi invocato dagli anarchici. Sotto questo aspetto, i suoi veri eredi furono anzi i banchieri

e i capitalisti, fra i quali egli trovò alcuni dei primi discepoli. Non i capi rivoluzionari, ma i grandi capitani d'industria e finanzieri dell'Ottocento, potrebbero rivendicare una discendenza in linea diretta da Saint-Simon. Questi, tuttavia, influì potentemente su Marx. Fu il primo pensatore che analizzò l'evoluzione storica dall'angolo della lotta fra le classi economiche e sociali. Sua fu pure la convinzione che il processo storico lavorasse a favore di uno sbocco rivoluzionario: convinzione che, nella forma hegeliana datale da Marx, rappresentò il più importante fattore psicologico nella diffusione del marxismo. L'insegnamento confuso, disordinato e capriccioso di Saint-Simon fu largamente discusso nei decenni successivi alla sua morte, avvenuta nel 1825: alcuni dei suoi ammiratori lo trasformarono in una nuova religione; altri svilupparono il suo culto della scienza e diedero il primo avvio a ricerche sociologiche; altri ancora divennero dei fortunati imprenditori – opere come il canale di Suez o la linea ferroviaria Paris-Lyon-Méditerranée furono, anzi, direttamente ispirate da lui. Pur non essendo in senso stretto un anarchico, Saint-Simon contribuì con Fourier a creare l'atmosfera in cui dovevano crescere i due grandi anarchici dell'Ottocento, Proudhon e Bakunin.
Mentre i socialisti utopistici in Francia completavano l'opera della grande rivoluzione anticipando la forma che la società postrivoluzionaria avrebbe assunta, il pensiero della nuova generazione di rivoluzionari teorici e pratici cresciuta nel ventennio 1830-40 va debitore del l'altro suo elemento essenziale ai filosofi tedeschi. « I miei veri maestri sono in numero di tre: prima la Bibbia, poi Adam Smith, infine Hegel » diceva Proudhon, e la sua opera mostra tracce più dell'ultimo che dei due primi. Intorno alla stessa epoca, Bakunin, come tutti gli intellettuali russi della sua generazione, soggiacque al fascino dell'hegelismo e vi reagì con tutta la violenza

della sua natura passionale: attraverso lo studio di Hegel, scrisse poi, si era « elevato per non ricadere mai più ».[9] La rivoluzione francese aveva dimostrato la possibilità di distruggere le forme tradizionali di governo. A loro volta, i socialisti utopistici avevano disegnato il quadro ideale di un mondo nuovo. Furono gli hegeliani a instillare nella nuova generazione rivoluzionaria la fede che la storia era dalla loro parte; e a munirli di una filosofia di radicale innovazione. I successori di Hegel, i « giovani hegeliani », presero la dottrina del maestro e la misero al servizio di finalità rivoluzionarie: mentre Hegel aveva usato la propria filosofia a giustificazione dello Stato prussiano, i suoi discepoli (come scrive Marx) capovolsero la dialettica hegeliana per derivarne una teoria della rivoluzione. Poiché, secondo Hegel, tutto ciò che è reale è razionale, doveva esser possibile riplasmare il mondo per renderlo conforme ai dettami della ragione; poiché, d'altra parte, la storia procede dialetticamente e ogni antitesi genera una nuova sintesi, dall'urto fra le classi e dal succedersi delle rivoluzioni doveva necessariamente scaturire un ordine nuovo. Partendo da queste premesse, Marx sviluppò la dottrina della lotta di classe e del suo inevitabile sbocco nella dittatura del proletariato; ma altri, che avevano subito come lui l'influenza di Hegel, ne trassero lo spunto per l'elaborazione di teorie genuinamente anarchiche. Mentre Marx e, per esempio, Moses Hess combinavano la dottrina della lotta di classe con la concezione hegeliana dello Stato per trarne l'idea di uno Stato onnipotente e onnirazionale che fondesse i cittadini in un tutto armonico, gradualmente abolendo le classi prima di « deperire » esso stesso e infine « estinguersi », alcuni pensatori cresciuti nell'atmosfera hegeliana (basti citare Proudhon) videro la sintesi finale nella *immediata* scomparsa dello Stato.

*

Fra i rivoluzionari degli anni trenta e quaranta che por-

tecero un contributo diretto alle dottrine anarchiche della generazione successiva. il più importante è Wilhelm Weitling. Nato nel 1880 a Magdeburgo da una povera cameriera tedesca e da un ufficiale napoleonico, Weitling fece prima tirocinio come sarto e, in una lunga esistenza di viandante, conobbe Bakunin a Zurigo, e Marx a Parigi. Né l'uno né l'altro, tuttavia, riuscirono a farne un hegeliano, ed egli attinse la maggior parte delle sue idee da Fourier e da Saint-Simon, pur non perdendo mai la convinzione, ispirata a quello che si potrebbe definire un cristianesimo primitivo, che Gesù fosse stato il primo vero comunista, che predicava contro la proprietà e la ricchezza, come lui figlio di ignoti, e pronto a frequentare pescatori e prostitute. Non a caso, nelle sue opere, ricorrono spesso i nomi di Müntzer e Giovanni di Leida, di cui egli si considera, in certo modo, il successore nel presentare l'ideologia democratica come un'« emanazione del cristianesimo ».[illegible] In *Die Menschheit wie sie ist und wie sie sein sollte* (L'umanità com'è e come dovrebbe essere) e in *Garantien der Harmonie und der Freiheit* (Garanzie dell'armonia e della libertà), pubblicate rispettivamente nel 1838 e nel 1842, la fiducia nella lotta di classe come premessa all'immancabile rivoluzione si unisce a idee di tipo nettamente anarchico, che l'*Evangelium eines armen Sünders* (Vangelo di un povero peccatore), apparso nel 1845, ricollega alla particolare visione dell'insegnamento cristiano propria dell'autore: « Una società ordinata non ha un governo ma solo un'amministrazione, non leggi ma doveri, non pene ma rimedi »;[illegible] idee che Bakunin ricorda di avergli sentito ripetere, e che si avvicinano a quelle di Godwin (che quasi certamente Weitling non conobbe) e di Saint-Simon (che quasi certamente aveva letto), mentre da Hegel deriva la sua fede in una società ideale in cui le leggi coincideranno con i dettami della morale, e quindi ogni conflitto fra collettività e individuo sarà escluso.

La concezione di Weitling merita forse d'essere chiamata non tanto anarchia, quanto comunismo utopistico, perché in essa si immagina che lo Stato sia retto da un consiglio tipicamente sansimoniano di medici, scienziati e filosofi, con ampi poteri di organizzare il lavoro. Nello stesso tempo (e questa è una caratteristica anarchica), Weitling è contro la centralizzazione, e odia anche solo l'idea di un'economia monetaria. Il suo sogno è un'economia basata interamente sul baratto, in modo che il lavoro di ognuno venga riferito direttamente ai suoi prodotti, e i beni si scambino all'interno della comunità senza bisogno di agenti intermediari. Era questa un'idea che ossessionava i teorici delle riforme sociali: Robert Owen aveva suggerito un'« Equa borsa del lavoro », e nel 1846 un suo discepolo americano, Josiah Warren, aprì a Cincinnati un *time store* in cui i clienti ottenevano credito in base al tempo di lavoro contenuto nei beni da essi consegnati al magazzino. Il concetto sarà più tardi sviluppato da Proudhon, mentre l'abolizione del denaro sarà il leit-motiv di numerosi programmi anarchici.
Quando si conobbero in Svizzera, Bakunin rimase profondamente colpito dalla lettura delle *Garanzie* di Weitling. Qui egli scriveva che le rivoluzioni sarebbero sempre e necessariamente scoppiate « o per bruta forza fisica, o per forza spirituale, o per entrambe. La spada non ha ancora fatto posto completamente alla penna; ma verrà tempo in cui questo sarà il caso. Allora, le rivoluzioni non saranno più sanguinose ».[13] Ma, in pratica, il tempo stringe; e solo facendo leva sugli interessi materiali del popolo, la rivoluzione si imporrà: « Voler attendere, come ci si propone d'abitudine, che tutti siano debitamente illuminati, significherebbe abbandonare del tutto l'impresa. »[14] Poco dopo l'incontro con Bakunin, Weitling suscitò la reazione non solo delle autorità zurighesi, ma di una parte dei suoi stessi amici, per i metodi d'azione da lui propugnati. « Tempo verrà » aveva detto,

« che non chiederemo e non mendicheremo più, ma *esigeremo*. Allora faremo una *gigantesca* fiammata di banconote, cambiali, testamenti, ruoli delle imposte, contratti di affitto, e ognuno vi getterà la sua borsa. » Intorno a quell'epoca, Weitling stava febbrilmente organizzando dei circoli operai; forse sperava che i mezzi per la rivoluzione fossero già pronti, e che i suoi seguaci non avrebbero tardato a prendere ciò che volevano e ad aprire le porte delle prigioni per ottenere aiuti.[6]
Qualunque cosa pensasse sul ricorso alla violenza, non v'è dubbio che era convinto – e anche qui Bakunin doveva seguirlo – che le vere rivoluzioni sono fatte da coloro che non hanno nulla da perdere. La nuova morale « può essere insegnata solo fra le masse brulicanti nelle nostre grandi città, precipitate in una miseria infinita, cadute in balìa della disperazione ».[7]
Saranno i senza-riserve, il *Lumpenproletariat* tanto disprezzato dai marxisti, gli uomini che non hanno né beni né diritti, non gli operai specializzati che si sono fatti strada nel mondo, saranno essi i rivoluzionari di domani. I movimenti anarchici del secolo XIX e dei primi anni del secolo XX si baseranno in realtà su una combinazione di figure quale lo stesso Weitling – lavoratori indipendenti, qualificati e autodidatti – e di proletari in uno stato di estrema degradazione sociale ed economica, come i braccianti dell'Andalusia.
In pratica, tuttavia, Weitling non fu un rivoluzionario violento, sebbene più volte arrestato per la natura sovversiva delle idee che erano discusse nei Circoli Operai Comunisti da lui fondati. Dopo la rivoluzione del 1848, durante la quale era tornato precipitosamente in Germania, egli partì per gli Stati Uniti, dove passò il resto della vita dedicandosi ad una serie di infruttuosi tentativi di fondare delle comunità utopistiche.
Ciò che rese importanti i socialisti utopistici nello sviluppo dei grandi movimenti rivoluzionari dei secoli XIX

e XX (sia anarchici che comunisti), non furono i loro tentativi spesso patetici di tradurre immediatamente in pratica le proprie dottrine: fu la diffusione della credenza che la trasformazione sociale ed economica debba precedere ogni riforma puramente politica, e che la discussione dei rapporti fra produttore e consumatore, o fra capitale e lavoro, sia più importante che la critica delle forme costituzionali e degli istituti politici.
Questa coscienza della «questione sociale» aveva, naturalmente, tratto origine dalle condizioni sociali ed economiche del primo Ottocento, un'epoca in cui nuove forme di attività industriale e nuovi procedimenti tecnologici, insieme con l'incremento della popolazione urbana in tutta l'Europa occidentale, andavano suscitando una quantità di conflitti e problemi sociali e politici fino allora sconosciuti. Le rivolte dei tessitori di Lione nel 1834 e della Slesia nel 1841 avevano mostrato quale formidabile minaccia la nuova classe lavoratrice potesse rappresentare per l'ordine costituito. Le violente esplosioni di radicalismo operaio a Parigi, Berlino o Vienna, che turbarono il corso blando e moderato delle rivoluzioni borghesi del 1848, servirono a mettere in aspro rilievo le forze di cui potevano disporre dei rivoluzionari capaci di organizzarle, e di incanalarne le vaghe aspirazioni in una vera teoria rivoluzionaria. *On a fait une révolution sans une idée*, lamentava Proudhon nel 1848. In futuro, le rivoluzioni non mancheranno di idee. Dopo il 1848, Marx ed Engels, Proudhon e Bakunin, traggono le loro rispettive lezioni da quanto è avvenuto. Con essi ha inizio il movimento rivoluzionario moderno, e marxisti e anarchici cominciano a insegnare teorie contrastanti su ciò che la rivoluzione deve compiere, e a impartire diverse e opposte direttive per il suo trionfo.

Note

[1] Cfr. oltre, capp. V e VI.
[2] P. A. Kropotkin, *The Great French Revolution*, New York 1909 (trad. it., *La Grande Rivoluzione*, Ginevra, Libreria del Risveglio, 1911, II, pp. 390-91).
[3] Robespierre, 2 giugno 1793, citato in A. Soboul, *Les Sans-Culottes parisiens en l'An* II, Paris 1958, p. 419.
[4] A. Soboul, *op. cit.*, p. 461.
[5] *Ibid.*, p. 411.
[6] *Ibid.*, p. 425.
[7] A. Mathiez, *Carovita e lotte sociali sotto il Terrore*, trad. it. di F. Venturi e V. Serini, Torino, Einaudi, 1949, p. 151.
[8] A. Sergent e C. Harmel, *op. cit.*, p. 82.
[9] A. Soboul, *op. cit.*, p. 222.
[10] « L'Ami du Peuple », n. 647, in P. Kropotkin, trad. it. cit., I, pp. 322-23.
[11] « Chronique de Paris », 5 ott. 1792, in A. Soboul, *op. cit.*, p. 655.
[12] M. Leroy, *op. cit.*, I, p. 282.
[13] Babeuf, *Pages choisies*, a cura di M. Dommanget, Paris 1935, p. 58. Cfr. anche D. Thomson, *The Babeuf Plot*, London 1947.
[14] M. Leroy, *op. cit.*, II, pp. 69-70.
[15] F. M. Buonarroti, *Congiura per l'eguaglianza o di Babeuf*,

trad. it. di G. Manacorda, Torino, Einaudi, 1946, p. 203.
[16] «Le Tribun du Peuple», n. 36, in Babeuf, *Pages choisies*, *cit.*, p. 258.
[17] Abbé de Barruel, *Mémoires pour servir à l'histoire du Jacobinisme, de l'impiété et de l'anarchie*, London 1797, in M. Leroy, *op. cit.*, I, p. 346.
[18] Su Buonarroti cfr. specialmente A. Galante Garrone, *Buonarroti e Babeuf*, Torino, De Silva, 1948, e *Filippo Buonarroti e i rivoluzionari dell'Ottocento*, Torino, Einaudi, 1951. Cfr. anche Elizabeth L. Eisenstein, *Filippo Michele Buonarroti*, Cambridge, Mass., 1959, e Armando Saitta, *Filippo Buonarroti*, Roma 1950.
[19] E. Eisenstein, *op. cit.*, p. 69.
[20] A. Saitta, *op. cit.*, I, p. 3.
[21] E. Eisenstein, *op. cit.*, p. 149.
[22] Il secondo di questi attentati fu in realtà un atto di protesta sociale stranamente simile ad alcuni dei delitti anarchici della fine del secolo. L'assassino, Alibaud, dichiarò: «Volevo uccidere il re perché è il nemico del popolo. Ero miserabile per colpa del governo, e poiché il re ne è il capo decisi di ucciderlo.» Quando gli chiesero quali fossero i suoi cospiratori, rispose: «Il capo della cospirazione fu la mia testa, i complici le mie braccia.» E sul patibolo gridò: «Muoio per la libertà, per il bene del genere umano, per l'estinzione dell'infame monarchia.» Cfr. Thureau-Dangin, *Histoire de la Monarchie de Juillet*, Paris 1892, III, p. 35.
[23] M. Leroy, *op. cit.*, II, p. 63.
[24] F. Engels, *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft* (trad. it., *L'evoluzione del socialismo dall'utopia alla scienza*, Roma, Rinascita, 1951, p. 68).
[25] C. Gide, prefazione a C. Fourier, *Oeuvres choisies*, Paris s. d., p. xxi.
[26] E. Dolléans, *Proudhon*, Paris 1948, p. 41. Cfr. anche G. Woodcock, *Pierre-Joseph Proudhon*, London 1956, p. 13.
[27] J. A. Langlois, *Notice sur Proudhon*, in Proudhon, *Correspondance*, I, Paris 1874, p. xxiii. Cfr. J. Cuvillier, introduzione a P. J. Proudhon, *De la création de l'ordre dans l'humanité*, in *Oeuvres complètes*, nuova ed., Paris 1927, pp. 21 sgg.
[28] H. de Saint-Simon, *De l'organisation sociale*, in *Oeuvres*, Paris 1875, XXXIX, pp. 129-30. Per uno studio delle sue dottrine, e per la sua vita cfr. Frank E. Manuel, *The New World of Henri Saint-Simon*, Cambridge, Mass., 1956. Per il suo posto nella storia delle dottrine politiche, cfr. E. Vidal, *Saint-Simon e la scienza politica*, Milano, Giuffrè, 1959.
[29] E. Dolléans, *op. cit.*, p. 41.

[30] E. H. Carr, *Michael Bakunin*, London 1937, p. 62.
[31] Wilhelm Weitling, *Evangelium eines armen Sünders*, Bern 1845, p. 17.
[32] G. M. Bravo, *Wilhelm Weitling e il comunismo tedesco prima del Quarantotto*, Torino, Giappichelli, 1963, pp. 137, 201. Cfr. anche Carl Wittke, *The Utopian Communist*, Baton Rouge 1950, p. 32.
[33] W. Weitling, *Garantien der Harmonie und Freiheit*, Berlin 1955, p. 247.
[34] *Ibid.*
[35] Per quest'episodio piuttosto oscuro, cfr. *Die Kommunisten in der Schweiz nach den bei Weitling vorgefundenen Papieren*, Zürich 1843 rapporto redatto per ordine delle autorità zurighesi dal prof. Bluntschli al tempo dell'arresto di Weitling. Cfr. anche Wittke, *op. cit.*, pp. 35-46.
[36] W. Weitling, *Garantien*, cit., p. 231.

III. *Ragione e rivoluzione: Proudhon*

La mia disgrazia è che le mie passioni si confondono con le mie idee, la luce che illumina gli altri uomini, mi brucia.

Proudhon

« Che cos'è la proprietà? La proprietà è il furto! » Questa frase, apparsa nel 1840 in un volumetto di Pierre-Joseph Proudhon, era destinata a divenire uno dei più efficaci slogan rivoluzionari dell'Ottocento, mentre l'opuscolo assicurava la fama del suo appena trentunenne autore. Le origini e la giovinezza di Proudhon sono importanti per comprendere tanto le sue teorie, quanto la loro influenza sulla classe operaia francese. P.-J. Proudhon era nativo dei dintorni di Besançon, nella Franca-Contea, e anche se visse e lavorò a Lione e Parigi il suo orizzonte morale e politico rimase sempre quello del giovane puritano di provincia, sdegnato e inorridito dal lusso, dalla stravaganza e dalla corruzione della metropoli, questo *centre de luxe et de lumières*.[1] La sua famiglia, di origine contadina, stava accedendo al *menu peuple* urbano, e Marx, almeno in questo, non aveva torto di chiamarlo un « piccolo borghese ». Suo padre era un artigiano che, dopo di aver lavorato come bot-

taio, si era dato alla fabbricazione e allo smercio della birra nel capoluogo; ma non ebbe mai molta fortuna, e la sua famiglia attraversò periodi frequenti di miseria di cui il giovane Proudhon amava attribuire la causa allo scrupoloso rifiuto di suo padre di accettare le consuetudini immorali del commercio contemporaneo: « Vendeva la sua birra al prezzo di costo; non avendo voluto che il suo salario, il brav'uomo perse tutto ».[2] La madre, da parte sua, incarnava un ideale delle virtú contadine di frugalità e indipendenza, che doveva ispirare molte idee del figlio circa la società futura. Delle sue origini, Proudhon era appassionatamente orgoglioso: « i miei avi... erano contadini indipendenti... celebri per la loro audacia nel resistere alle pretese dei signori... Sono nobile, *io!* »[3] Da ragazzo era stato bovaro, e per tutta la vita ricorderà la bellezza della campagna natia, i paesaggi che il suo amico e compatriota Gustave Courbet doveva riprodurre in modo cosí vivo. La sua concezione del mondo rimase fino all'ultimo di tipo rurale; la sua società ideale, una società di contadini solidi, liberi, e autosufficienti. Nelle sue opere, come in quelle di tanti anarchici di un'età successiva, corre una vena continua di nostalgia per le virtú scomparse (e spesso immaginarie) di una società semplice ed agreste, quale esisteva prima che le macchine e i falsi valori di banchieri e industriali la deturpassero.

Era un *self-made man*, e i suoi scritti traboccano di squarci disordinati ed imprevisti di cultura non sistematica. Già apprendista tipografo (mestiere che produrrà anche in futuro un ceppo di anarchici seri e riflessivi), Proudhon imparò da sé l'ebraico, il greco e il latino, divorò interi volumi di filosofia e religione, formulò teorie etimologiche dilettantesche. Infine, nel 1838, vinse una borsa per proseguire gli studi superiori a Parigi, che l'Accademia di Besançon aveva messo in palio; e appunto a questo grave consesso, un po' ironicamente, egli

dedicò l'opuscolo *Che cos'è la proprietà?* (Un secondo libro, apparso due anni dopo col titolo *Avertissement aux propriétaires*, fu fatto sequestrare dal procuratore del tribunale locale). Il suo successo, e la notorietà procurata al suo autore dalle diatribe con l'autorità, lo resero famoso; e per il resto della sua vita egli fu un propagandista e poligrafo instancabile, un critico spietato della società contemporanea. Come scriveva in un celebre passo di *Che cos'è la proprietà?* si era votato per sempre allo studio dei « mezzi per migliorare le condizioni fisiche, morali e intellettuali, della classe più numerosa e più povera » (*la classe la plus nombreuse et la plus pauvre*). Ma quel volumetto, come altre opere successive sullo stesso tema, per non parlare del processo e dell'assoluzione a Besançon, se gli assicurò una considerevole fama nei circoli radicali in Francia e all'estero (Marx conobbe e lodò i suoi scritti nel 1842), non gli rese il becco di un quattrino. Negli anni che seguirono, egli si guadagnò il pane lavorando in una ditta di trasporti fluviali a Lione, e qui poté studiare di prima mano i problemi della produzione e dello scambio dei beni e dei servizi, e avere una prima esperienza diretta dei circoli di militanti operai. Ma fece pure ripetute visite a Parigi (anche se non vi si stabilì prima del 1847), e appunto a quegli anni risale la sua conoscenza con gli altri grandi rivoluzionari della sua generazione, primi fra tutti Marx e Bakunin. I suoi scritti sulla proprietà lo avevano già affermato come economista radicale; le sue idee erano già largamente discusse; ma lo furono ancor più quando egli le formulò in una ponderosa opera filosofica, il *Sistema delle contraddizioni economiche o filosofia della miseria*. È questo un libro assai indicativo della sua forma mentis; discorsivo, pieno di divagazioni, enciclopedico, che passa da discussioni sull'esistenza di Dio a critiche minuziose dei sistemi di controllo delle nascite, e che riecheggia quasi ad ogni pagina le giovanili letture dei classici della let-

teratura, della filosofia e della storia e la sua concezione puritana del matrimonio e della famiglia. Ma in esso soprattutto si riflette la conoscenza della nuova e affascinante filosofia di Hegel, di cui i suoi amici parigini – Marx, Bakunin, Karl Grün – discutevano allora animatamente; e in esso si vede, inoltre a quali idee il giovane Proudhon reagisse: le idee di Fourier, Saint-Simon ed altri « utopisti » francesi che, appunto in quegli anni, avevano reso popolari i termini di « socialismo » e « comunismo ». Invero, secondo Proudhon, qualunque forma di riorganizzazione della società si limiti a riordinare gli elementi costitutivi, è inaccettabile: trasferire il potere da un gruppo all'altro, o togliere la proprietà del capitale ai suoi detentori per sostituirli con una nuova consorteria di monopolisti sfruttatori dei poveri, non serve a nulla: « Chiunque, per organizzare il lavoro, fa appello al potere e al capitale, ha mentito. Perché l'organizzazione del lavoro dev'essere la decadenza del capitale e del potere. »[4] Egli è quindi avverso tanto alle grandi aziende industriali vagheggiate da Saint-Simon come mezzo per abolire la miseria, quanto alla produzione e al consumo di massa nei falansteri ideati da Fourier; non guarda con simpatia né ai progetti di comunità utopistiche di un Etienne Cabet o di un Louis Blanc, in cui tutto è di proprietà comune ma il lavoro è sottoposto a una rigorosa direzione centrale, né, d'altra parte, alle dottrine correnti dei liberisti, giacché, pur avendo studiato economia sugli stessi testi dai quali avevano attinto Smith, Ricardo e Say, non accetta la loro conclusione che, abolendo le tariffe doganali e introducendo la libertà di commercio, tutti i problemi economici saranno risolti. Alcune delle pagine più eloquenti del *Sistema* lo mostrano, anzi, incline al protezionismo e contrario al libero scambio, perché quest'ultimo permetterebbe agli stessi monopolisti che oggi opprimono i poveri di sfruttarli su una scala mondiale.

Invece di società basate sull'accumulazione e sulla circolazione di capitale, e sull'esercizio di un potere statale centralizzato, Proudhon sogna un'organizzazione della società poggiante sul lavoro, il lavoro effettivamente svolto dal singolo: « Il lavoro è l'attributo, il carattere essenziale dell'uomo ».[7] Mettete il lavoro di un individuo in rapporto diretto coi suoi bisogni, e il problema dello sfruttamento non esisterà più; ognuno lavorerà per mantenere sé e la sua famiglia senza produrre un utile per il proprietario o per l'imprenditore fannullone. La proprietà (termine con cui Proudhon sembra indicare tanto la terra quanto il capitale) è furto, appunto perché il suo detentore si appropria di ciò che dovrebbe essere liberamente disponibile a tutti: « Sostengo che l'uomo può solo avere il possesso e l'uso, alla condizione permanente che lavori, lasciandogli per intanto la proprietà delle cose che produce ».[8]
La prima condizione per ristabilire un rapporto diretto fra ciò che l'uomo produce e ciò che consuma, è l'abolizione dell'intero sistema vigente di credito e scambio. Scomparsi i finanzieri, le banche e lo stesso denaro, i rapporti economici fra gli uomini ritorneranno a una sana e naturale semplicità. Nel 1849, lo stesso Proudhon farà un breve e sfortunato tentativo di promuovere una simile riforma fondando una Banca del popolo che non avesse capitale né realizzasse profitti, ma in cui i clienti potessero accumulare del credito in contropartita dei beni consegnati, in modo da scambiare prodotto contro prodotto senza bisogno del denaro. « Bisogna distruggere la regalità dell'oro » scriverà dopo il fallimento dei suoi esperimenti pratici « facendo di ogni prodotto del lavoro una moneta corrente »: [9] idea che, malgrado tutti gli insuccessi e le difficoltà di attuazione, Proudhon non abbandonerà mai, e che resterà parte integrante della sua concezione dell'ordinamento sociale futuro.
Proudhon aveva già letto Kant e Fichte prima di scrivere

il *Sistema delle contraddizioni economiche* e i saggi sulla proprietà che lo precedono; ma fu attraverso i contatti con gli emigrati tedeschi a Parigi che egli conobbe il pensiero e il linguaggio della filosofia tedesca e si iniziò alla scuola di Hegel. I suoi scritti prima del 1848 formicolano di discussioni sui temi del soggetto, dell'oggetto, delle basi della morale, della dialettica; e fu proprio il macchinoso tentativo di poggiare su fondamenta hegeliane il *Sistema* a provocare, più di ogni altra cosa, lo sdegno e i sarcasmi di Marx. C'è un fondo di verità nella critica di quest'ultimo che « della dialettica hegeliana, il signor Proudhon ha soltanto il frasario ». Era stato lui (osservava Marx) a rivelargli l'hegelismo: « Nel corso di lunghe conversazioni, spesso prolungatesi tutta la notte, io lo contagiavo, con suo grave danno, di un hegelismo che egli non poteva approfondire per la sua ignoranza del tedesco. »[1] Ed ecco, a un anno dalla pubblicazione del *Sistema*, lo stesso Marx attaccare a fondo le sue teorie economiche, in un libro che, parodiando il sottotitolo dell'opera proudhoniana, si intitolava *Miseria della filosofia*. Come tanto spesso, in Marx, dietro le divergenze teoriche si celava una profonda diversità di temperamento. Quando i due si conobbero, nell'inverno 1844-45, Proudhon era già relativamente conosciuto e le sue idee molto discusse; Marx non era nulla più che un povero e ignoto giornalista radicale. Ma capì quanto Proudhon potesse essergli utile, e gli propose di fungere da rappresentante parigino di una rete di corrispondenze organizzate, intese a collegare i socialisti di diversi paesi, primo annuncio di quell'Internazionale che Marx fonderà vent'anni dopo. La proposta non fu accolta con entusiasmo: malgrado tutta l'ammirazione per Marx e l'eccitazione per la scoperta della nuova filosofia tedesca, forse Proudhon intuiva quanto sarebbe stato difficile lavorare con lui. Inoltre, v'erano fra loro dei dissensi che appaiono bene in luce dalla risposta di Proudhon:

Cerchiamo insieme, se vuoi, le leggi della società, il modo in cui queste leggi si realizzano, il processo attraverso il quale giungiamo a scoprirle; ma, per amor di Dio, dopo di aver demolito tutti i dogmatismi a priori, non sogniamoci a nostra volta di indottrinare il popolo; non cadiamo nella contraddizione del tuo compatriota Martin Lutero, che, dopo di aver rovesciata la teologia cattolica, si mise, tutto bardato di scomuniche e anatemi, a fondarne una protestante... Per il fatto d'esser alla testa del movimento, non facciamoci i capi di una nuova intolleranza... Non consideriamo mai come esaurito un problema... A questi patti, entrerò con piacere nella tua associazione; altrimenti, no[9]

Per la prima volta, si esprimono qui le differenze di impostazione fra movimento operaio francese e movimento operaio tedesco, che caratterizzeranno la storia successiva del socialismo; così come la rottura fra Marx e Proudhon anticipa quella ancor lontana fra Marx e Bakunin, che lascerà permanentemente diviso il movimento operaio internazionale. In realtà, l'attacco a fondo della *Miseria della filosofia* fu la conseguenza del tentativo fallito di assicurarsi la collaborazione di Proudhon, e, se è vero che Marx, miglior filosofo e migliore economista, aveva mille ragioni di criticare le teorie economiche dell'ex amico, non è forse priva di qualche fondamento la risposta di quest'ultimo: « Il vero senso dell'opera di Marx è che egli si dispiace che dappertutto io abbia pensato come lui, e l'abbia detto prima di lui ».[10]
L'importanza delle prime opere di Proudhon non sta nel loro contenuto teorico, per quanto affascinante spesso sia, e nemmeno in frasi ad effetto come « la proprietà è il furto » o « la classe più numerosa e più povera », che diverranno luoghi comuni della retorica rivoluzionaria; bensì nella sua visione della natura umana e della società avvenire. Per Proudhon, come si è già detto, il lavoro è il carattere distintivo dell'uomo; non lavorare significa non essere un vero uomo, non condurre una vita degna di questo nome; il lavoro è nello stesso tempo una necessità sociale e una virtù; fornisce gli elementi base

sia della vita sociale ed economica, sia della condotta etica. Per quanto fosse un intellettuale, e del lavoro intellettuale ammettesse teoricamente il valore, Proudhon ebbe sempre davanti agli occhi il lavoro manuale del contadino e dell'artigiano. Il proletariato che per Marx era la classe destinata a trionfare dalle leggi immutabili della storia, per Proudhon era essenzialmente la classe le cui fatiche e le cui sofferenze dovevano render possibile un ordine nuovo non soltanto sociale, ma morale. Il senso della dignità del lavoro, che pervade tutta la sua opera, insieme con la necessità di proteggerlo dalla degradazione imposta dalle macchine e dallo sfruttamento imposto dal sistema capitalistico, – insomma l'idea del dovere dell'operaio verso se stesso e della sua missione verso la società – formerà la base di tutto il successivo pensiero anarchico.

La dottrina che il lavoro dev'essere la pietra angolare della società non nasconde però agli occhi di Proudhon le debolezze e le miserie dei lavoratori che egli vede così nella realtà di tutti i giorni. Egli vede la classe operaia con tutti i suoi difetti; per lui, come per il suo amico e discepolo Gustave Courbet, essa è composta da individui, non da simboli anonimi della dignità del lavoro come essi appaiono, per esempio, nelle tele di un altro contemporaneo, Jean François Millet. « L'uomo è tiranno e schiavo della volontà, prima di esserlo della fortuna: il cuore del proletario è come quello del ricco, una fogna della bollente sensualità, un focolaio della crapula e dell'impostura. »[11] « Il più grande ostacolo che l'eguaglianza deve vincere non è l'orgoglio aristocratico, ma l'egoismo indisciplinato del povero. » Cambiare le istituzioni della società non è sufficiente per cambiare la natura dell'uomo: ogni vera riforma dev'essere, nello stesso tempo, una riforma morale ad opera dell'individuo. « L'uomo è peccatore per natura, cioè non essenzialmente *malfattore*, ma piuttosto *malfatto*, e il suo destino è

di confermare perpetuamente in se stesso il suo ideale. »[12]
È questo un altro punto di divergenza sia dagli utopisti – come Saint-Simon e Fourier, per i quali basta modificare l'ambiente perché la natura umana ne risulti cambiata – sia da Marx, per il quale la moralità è essenzialmente determinata dalle condizioni materiali di vita; mentre l'accentuazione proudhoniana della necessità di un libero sforzo individuale sarà ripresa tanto dalla dottrina e dalla prassi libertarie, quanto da un'intera scuola di pensiero socialista in Francia.
D'altra parte, il suo senso della natura divisa e del peccato originale dell'uomo lo avvicina, diversamente dalla maggioranza degli anarchici, alla fede in Dio. In lui, Dio e l'uomo si fronteggiano, e la loro lotta è lotta fra l'uomo e la parte migliore di se stesso:

> Dio e l'uomo, malgrado la necessità che li incatena, sono irriducibili, ciò che i moralisti hanno chiamato, con una pia calunnia, la guerra dell'uomo contro se stesso, e non è in fondo che la guerra dell'uomo contro *Dio*, la guerra della riflessione contro l'istinto, la guerra della ragione che prepara, sceglie e temporeggia, contro la passione impetuosa e fatale; ne è la prova irrecusabile.»[13]

In altri termini, se le idee di Proudhon sull'organizzazione sociale si basano sulla fede nella possibilità di leggi economiche e sociali *razionali*, la sua concezione della natura umana nasce dalla coscienza del potere dell'*irrazionale*, e dello sforzo costante che si richiede all'uomo per agire in modo conforme a ragione. Il nuovo ordine non è un'utopia facile e immediatamente raggiungibile: quando Proudhon scrive nel suo taccuino: « Libertà, Eguaglianza, Fraternità! Io direi piuttosto Libertà, Eguaglianza, Austerità! »,[14] non esprime altro che una convinzione profonda.
Successivi pensatori di destra (come, all'estremo opposto, i filosofi della violenza anarchica) dovevano essere indotti dal suo senso della violenza innata nell'uomo e del peso

dei fattori irrazionali nell'azione pratica, a guardare a lui come ad un maestro. Ciò produce strani effetti anche sulla sua opera e sulla sua personalità: opera e personalità in cui si riflettono i due aspetti contradditori da lui osservati nella natura umana in generale. La violenza del suo carattere non lo spinse mai a prendere parte attiva alle rivoluzioni di cui l'Ottocento è purtuttavia costellato. Durante la rivoluzione parigina del 1848, poté bensì esclamare: « Ascolto l'orrore sublime delle cannonate »; ma non fu mai, come Bakunin, attratto irresistibilmente da ogni focolaio di rivolta. « Non dobbiamo porre l'azione *rivoluzionaria* come mezzo di riforma sociale, perché questo preteso mezzo sarebbe semplicemente un appello alla forza, all'arbitrio, insomma una contrarietà »[15] aveva scritto a Marx poco prima della loro rottura rimproverandogli di credere che « nessuna riforma economica sia possibile senza... quella che una volta si chiamava una rivoluzione, e che è soltanto una scossa »![16]
Nel carattere di Proudhon la violenza è più personale, e si esprime in allarmanti rampogne (per esempio, contro gli ebrei, gli omosessuali o, magari, la nazione inglese); e, sebbene nei momenti più ragionevoli egli contesti perfino il diritto della società a punire, in altri propugna la pena di morte, e addirittura il ricorso alla tortura.[17]
Verso la fine della sua vita, cercò bensì di scoprire dei metodi per utilizzare e volgere a fini conformi a ragione gli istinti irrazionali dell'uomo. Erano questi istinti, per lui, la causa delle guerre, e nessun sistema di leggi, interne o internazionali, sarebbe stato efficace, se non fosse riuscito a disciplinare le passioni umane dell'odio e del desiderio di vendetta. Nella società esistente, la guerra era inevitabile a causa delle sue origini psicologiche; e il fallimento dei tentativi di mantenerla entro limiti controllabili mediante convenzioni sul modo di condurla mostrava la necessità di abolirla: « La fine del militarismo è la missione del secolo XIX, sotto pena di decadenza

interminabile.»[17] Ma la guerra finirà solo dopo la rivoluzione sociale, quando gli uomini disporranno di un metodo atto a volgere gli istinti d'odio e di vendetta alla difesa di un sistema di leggi reciprocamente rispettate. In tutta la vita e l'opera di Proudhon, il suo estremo puritanismo, soprattutto nelle questioni sessuali, nasce dal senso della natura cieca, violenta e distruttiva, degli istinti umani. Anzi, per lui, una delle virtù del lavoro duro e faticoso è di attutire il desiderio dei sensi e fornire un naturale mezzo di controllo dell'incremento demografico. Teoricamente antifemminista, Proudhon vede nella casa il posto assegnato per natura alla donna, e non le lascia che l'alternativa fra l'essere una massaia e l'essere una cortigiana. Era stato profondamente legato a sua madre, e aveva sempre visto nelle sue virtù contadine di frugalità e abnegazione le qualità ideali in una donna. Prese moglie appunto in base a questo criterio; dopo aver incontrato per la strada una giovane che gli sembrava del giusto aspetto popolano, le scrisse:

Dopo le considerazioni di età, di fortuna, di figura fisica, e di costumi, vengono quelle di educazione. Su questo punto, signorina, mi permetterà di dire che ho sempre provato avversione per la signora di gran tono, l'artista o la pittrice... mentre l'operaia, semplice, graziosa, ingenua, dedita al lavoro e ai suoi doveri, come, insomma, ho creduto di notarne il tipo in lei, rapisce il mio omaggio e la mia inclinazione.[18]

E, nel caso specifico, questo modo di scegliere la propria compagna si dimostrò buono come un altro.
Per Proudhon, anche in ciò diverso dai socialisti utopisti, la base della società è necessariamente la famiglia. *Point de famille, point de cité, point de république*[19] scriveva; e nella semplicità quasi contadina della propria vita familiare (mirabilmente raffigurata in un celebre quadro di Courbet), egli trovò quel sollievo da certe tensioni della sua natura d'uomo, che predicava agli altri. Furono i suoi sentimenti impulsivi e passionali a renderlo così

eloquente, come pensatore rivoluzionario; da ciò (egli stesso se ne rendeva conto), malgrado la disordinata varietà delle sue letture e i vari tentativi di costruire una filosofia sistematica, veniva la sua forza, anche se generava incoerenze nel suo pensiero, e scoppi di violenza e pregiudizio. Egli stesso riassunse questo lato della sua vita in una nota di taccuino: « Da dove mi viene questa passione della giustizia, che mi trasporta e mi irrita e mi indigna?... Non so spiegarlo. È il mio Dio, la mia religione, il mio tutto; e, se cerco di giustificarla con argomenti filosofici, non vi riesco. »[20]

Nei libri e pamphlet degli anni quaranta, curandosi essenzialmente di sviluppare le sue dottrine filosofiche ed economiche Proudhon non aveva detto molto circa l'organizzazione della società dopo i cambiamenti che egli propugnava nella proprietà dei mezzi di produzione e nel sistema di scambio. Ma fin dall'inizio era chiaro che respingeva la stessa idea di Stato. « Che cos'è il governo? » si era chiesto nel 1840; e aveva risposto, alla Saint-Simon: « Il governo è l'economia pubblica, l'amministrazione suprema dei lavori e dei beni di tutta la nazione. »[21] E, più avanti, in *Che cos'è la proprietà?*, mostrava già in quale direzione il suo pensiero politico si muovesse:

L'associazione libera, la libertà che si limita a mantenere l'eguaglianza nei mezzi di produzione e l'equivalenza negli scambi, è la sola forma possibile di società, la sola giusta, la sola vera. La politica è la scienza della libertà: il governo dell'uomo da parte dell'uomo, comunque si mascheri, è oppressione; la perfezione estrema della società si trova nella sintesi di ordine e anarchia.[22]

Furono tuttavia le esperienze della rivoluzione del 1848 che attirarono la sua attenzione sui problemi dell'organizzazione politica ed economica della società, e lo spinsero a formulare il doppio programma che egli stesso rias-

sunse come segue: « La nostra idea dell'anarchia è lanciata; il non-governo matura come, prima, la non-proprietà. »[17] È per questa duplice negazione del governo e della proprietà, che Proudhon si afferma come il primo vero pensatore anarchico.

Sebbene già noto come pubblicista rivoluzionario prima del '48, egli non aveva mai avuto molti contatti con organizzazioni politiche attive. È vero che a Lione aveva frequentato l'organizzazione radicale semiclandestina dei *Mutualistes*, e si era reso conto delle potenzialità rivoluzionarie racchiuse nel proletariato industriale. Ma tutti i suoi istinti si ribellavano all'azione politica, ed egli guardava con scetticismo gli scopi, i mezzi e le aspirazioni tanto dei democratici liberali borghesi, quanto dei seguaci di Saint-Simon e di Fourier. La rivoluzione del '48 gli impose però un'attività pratica (nell'eccitazione del momento, lo si vide dar mano a sradicare un albero per farne una barricata), ma in cuor suo essa non riscoteva la sua approvazione e, mentre pubblicò un manifesto invocante la deposizione di Luigi Filippo e permise che lo si eleggesse all'Assemblea nazionale, non cessò mai di sentire che il movimento perseguiva ideali menzogneri: invece di una rivoluzione sociale e di una completa trasformazione del regime di proprietà, i leader della Seconda Repubblica non proponevano altro che riforme d'ordine costituzionale e politico. Perfino gli esperimenti di azione economica sul tipo degli *ateliers nationaux*, di cui si era fatto promotore Louis Blanc e che il governo aveva attuato, in forma diversa, nel vano tentativo di alleviare la miseria e la disoccupazione crescenti, poggiavano, secondo Proudhon, su principi sbagliati, in quanto sostituivano alla coercizione dell'imprenditore privato quella dello Stato. La sua attività come membro dell'Assemblea nazionale fu, perciò, in gran parte negativa. « Ho votato contro la Costituzione » dirà più tardi « non... perché contenga delle cose che vorrei togliere, o perché non vi

se ne trovino altre che vorrei metterci. Ho votato contro la Costituzione perché è una costituzione.»[22] Invano cercò di servirsi dell'Assemblea per introdurre un certo grado di riforme economiche; il disegno di legge per una riorganizzazione del sistema tributario ch'egli presentò, e che mirava, in pratica, a confiscare una gran parte dei patrimoni privati, a istituire delle banche di credito, e a fornire sussidi a contadini e operai, fu accolto dalle risate incredule di una Camera che rapidamente si svuotava. Non maggior successo, come si è visto, ebbe il suo tentativo di fondare una Banca del popolo nel 1849.
Deluso dalle esperienze del '48, Proudhon ebbe una reazione immediata di profondo pessimismo: «Sí, siamo vinti e umiliati; sí, grazie alla nostra indisciplina, alla nostra incapacità rivoluzionaria, eccoci tutti dispersi, imprigionati, disarmati, ammutoliti.»[23] L'anno dopo, abbandonò per sempre la politica e i sogni di riforme costituzionali, e si orientò verso dottrine puramente anarchiche.
Nel gennaio 1849, un violento attacco contro Luigi Napoleone, da poco eletto Presidente della repubblica, gli costò un processo per sedizione. Per qualche mese riuscí a sfuggire alla polizia, ma in giugno fu arrestato e scontò tre anni di carcere anche se, per lo piú, in condizioni che gli permettevano di lavorare come giornalista e di vedere i familiari e gli amici. Trascorse il resto della vita (morí nel 1865) guadagnandosi precariamente da vivere come pubblicista, con una reputazione di pensatore indipendente, che né la galera né l'esilio potevano intimidire. Ma i suoi rapporti con Luigi Napoleone furono ambivalenti. Al tempo del colpo di Stato, nel 1851, per ragioni diverse e piuttosto confuse, egli giunse a salutare la dittatura napoleonica: da un lato, come i *philosophes* del Settecento che accarezzavano il sogno di un despota illuminato, non aveva perduto tutte le speranze che il Bonaparte riprendesse alcuni dei suoi progetti di riforma fiscale e di libertà

del credito (mentre credeva almeno di vedere in lui una salvaguardia contro la restaurazione monarchica che sembrava proporsi come unica alternativa al fallimento della democrazia borghese), dall'altro si direbbe che, nella sua accettazione del colpo di stato, vi fosse una punta di sadismo. Come nel 1932 i comunisti tedeschi preferirono l'avvento di Hitler al potere a una collaborazione coi socialdemocratici, così Proudhon sembra aver visto nella dittatura del Bonaparte un mezzo per sconfiggere i propri nemici e, insieme, il preludio alla rivoluzione, uno stadio nel processo di decomposizione della società costituita suscettibile di aprire la via ad autentiche trasformazioni della struttura economica e sociale.

Comunque, l'accoglienza benevola riservata alla dittatura, e gli attacchi alla democrazia borghese e al suffragio universale, ebbero strani effetti sulla reputazione di Proudhon. Nel nostro secolo, si sono visti esponenti dell'estrema destra rivendicarlo come un precursore: lo si è sentito proclamare antenato di Maurras e dell'Action Française; sotto il regime di Vichy, lo si è addirittura raffigurato come il portavoce del « vero » socialismo « francese » in antitesi alla variante russa del marxismo. Certo, riesce difficile inserire Proudhon nel filone del pensiero politico « progressista ». Il suo senso della natura irrazionale e violenta dell'uomo, il suo puritanesimo, il suo disprezzo per le elezioni, i parlamenti e la retorica democratica, spiegano a sufficienza le simpatie che certi ideologi del fascismo hanno mostrato per lui. Ma sarebbe un errore considerare tutto questo come il nocciolo vero e profondo della sua dottrina, o bollarlo come profeta delle dittature contemporanee solo per il modo in cui reagì alla presa del potere ad opera di Luigi Bonaparte.

In quale posizione ambigua egli si fosse messo, risulta dall'opera che più contribuì a compromettere la sua fama nei circoli liberali e democratici allora e in seguito: *La Révolution Sociale démontrée par le Coup d'Etat du 2*

décembre. Gli avvenimenti del 1848-51 avevano provato, a suo avviso, la bancarotta del pensiero economico e politico corrente. Nessuno dei regimi susseguitisi in Francia dall'89 in poi era riuscito ad assicurare l'osservanza degli « eterni principi », che egli riassumeva nella libertà di proprietà e di lavoro, e nella ripartizione naturale, libera ed eguale del lavoro secondo le capacità di ciascuno, anziché secondo l'appartenenza ad una casta. La storia dei sessantaquattro anni trascorsi aveva confermato che un governo dispotico era impossibile, aprendo così la strada a una diversa organizzazione sociale, basata non su un governo centrale permanente, ma sul continuo, sebbene mutevole, gioco degli interessi, nel loro mutuo agire e reagire: « Se… si forma un governo, questo potrà risultare soltanto da una delegazione, convenzione, federazione, insomma da un libero e spontaneo consenso di tutti gli individui costituenti il popolo, ciascuno dei quali stipula e si impegna per la garanzia dei propri interessi; cosicché il governo, se governo è, invece di essere l'Autorità come in passato, rappresenterà il rapporto fra tutti gli interessi generati dalla proprietà libera, dal lavoro libero, dal libero commercio, dal libero credito, e non avrà quindi esso stesso che un valore rappresentativo, così come la cartamoneta ha solo il valore degli scudi che rappresenta. »[26] Se la società può essere organizzata sulla base del rapporto diretto fra interessi, e se tale organizzazione si fonda sul « rapporto fra libertà e interessi », la differenza fra economia e politica scompare:

Perché vi sia rapporto di interessi, occorre che gli stessi interessi siano presenti, rispondano, stipulino, si impegnino, agiscano gli uni sugli altri… e, in ultima analisi, tutti essendo governo, non esiste più governo. La negazione del governo discende perciò dalla sua definizione: chi dice governo rappresentativo, dice rapporto di interessi; chi dice rapporto di interessi, dice assenza di governo.[27]

Proudhon non mantenne a lungo l'illusione che Napoleone III potesse spianare la via ad una società nuova, in cui il governo cedesse il posto a un libero gioco di azione e reazione fra gruppi economici e sociali decentrati. Al contrario, sembrava che i monopoli contro i quali egli si era battuto, la polizia e i burocrati che egli aveva denunziati, le teorie economiche e sociali che aveva criticate, si fossero più che mai radicati nell'ambiente francese. Ma le idee che la rivoluzione del '48 e la Seconda Repubblica l'avevano spinto a elaborare rimasero il fulcro delle successive opere di Proudhon. La sola speranza di realizzare le trasformazioni economiche da lui propugnate risiedeva in una riorganizzazione totale della società, in modo che gli interessi economici, opportunamente ed equamente rappresentati, collaborassero per il mutuo vantaggio senza l'intervento di un'autorità centrale. « Ciò che mettiamo al posto del governo » scriveva nel 1851 « è l'organizzazione industriale... ciò che mettiamo al posto delle leggi sono i contratti... ciò che mettiamo al posto dei poteri politici sono le forze economiche. »[17]
Questi temi sono ulteriormente sviluppati (quando Proudhon non si limita a commentare gli avvenimenti politici contemporanei) nei voluminosi scritti del diciassettennio 1848-1865. Sebbene egli sia costretto all'esilio in Belgio dal 1858 al 1862, il suo ardore rivoluzionario a poco a poco si spegne, ed egli finisce per occuparsi assai più di mettere in risalto le contraddizioni della società presente, e di predicare l'inevitabilità della sua fine, che di dipingere il quadro dettagliato della società postrivoluzionaria. Ciò lo mette al riparo dalla pianificazione minuta, affascinante ma a volte puerile, di un Godwin o di un Fourier, ma nello stesso tempo gli vieta (cosa di cui tutto il pensiero anarchico soffre) di spiegare come potranno essere superate le ovvie difficoltà pratiche dell'ordine futuro. In *De la justice dans la révolution et dans l'église*,[18] che è la sua opera più impegnativa, Proud-

hon si rifà alla natura umana come all'unica garanzia di attuazione pratica dell'ideale anarchico. La giustizia, principio-base di ogni società, non è né rivelata da Dio, né inerente alla natura; è una « facoltà dell'anima », che esige vigili cure. « La giustizia, come si vede dall'esempio dei fanciulli e dei selvaggi, è, di tutte le facoltà dell'anima, l'ultima e la più lenta a formarsi; essa ha bisogno della vigorosa educazione della lotta e delle avversità. »[20] Ma fate che il senso della giustizia si sviluppi negli uomini, e i loro rapporti saranno governati dal « rispetto, spontaneamente provato e reciprocamente garantito, della dignità umana, in qualunque persona e in qualunque circostanza essa sia compresa, e a qualunque rischio la sua difesa ci esponga. »[21] E, più avanti: « Chi garantirà l'osservanza della Giustizia? Quello stesso che ci garantisce che il mercante ubbidirà alla moneta: la fede pubblica, la certezza della reciprocità, insomma la giustizia. La giustizia, per gli esseri liberi e intelligenti, è la causa suprema di ogni decisione. »[22] In realtà, memore delle giovanili letture della filosofia morale di Kant, Proudhon basa qui la società futura sull'imperativo categorico, e sulla massima: « Fa' agli altri ciò che vorresti fosse fatto a te. »
È una società in cui gli uomini scambieranno direttamente i loro prodotti con quelli di cui avranno bisogno, e quel tanto di istituzioni considerate necessarie a tal fine saranno fornite da trattative dirette fra i gruppi interessati. A volte, egli scrive come se prevedesse un minimo di governo centrale permanente, costituito dalle delegazioni dei comuni che formano lo Stato; altrove, lascia intravvedere la possibilità che un governo centrale si imponga al solo scopo di dare avvio all'opera di riorganizzazione delle strutture sociali ed economiche. Comunque, la chiave al nuovo ordinamento è il federalismo, ed è soprattutto questa idea che Proudhon cerca di sviluppare negli ultimi anni di vita, e che eserciterà un'importante influenza po-

litica dopo la sua morte. La società deve basarsi su piccole unità:

> Se la famiglia fu l'elemento della società feudale, il laboratorio è l'elemento della società nuova... Quanto allo Stato, la conclusione definitiva è che il problema della sua organizzazione si confonde con quello dell'organizzazione del lavoro: se ne può quindi dedurre che verrà tempo in cui, secondo la legge che gli è propria e senza bisogno di legislatore o di sovrano, il laboratorio farà sparire il governo.[11]

Le unità minime associate nel comune troveranno in esso quanto è necessario per l'espletamento della maggior parte delle funzioni amministrative indispensabili, e, se per dati scopi i comuni avranno bisogno di unirsi in federazione, la delegazione del potere a un'autorità centrale sarà ridotta al minimo e severamente controllata: per esempio, il comando delle milizie civiche necessarie alla difesa contro un'invasione dovrà essere lasciato, salvo in tempo di guerra, alle autorità locali e non vi sarà alcun bisogno di un bilancio o di un apparato amministrativo centrale. Proudhon non affronta mai la questione che ogni sistema federativo solleva: come mantenere un certo grado di eguaglianza nei livelli di vita di comuni dotati di risorse diseguali. E questo, in parte, perché, come tutti gli anarchici, suppone che gli uomini condurranno una vita di un'estrema austerità, con pochi bisogni. Non avendo mai dimenticato le sue origini, egli tende a identificare gli uomini in generale o con i contadini della Franca Contea, o con gli stampatori dignitosi e assetati di autoperfezionamento, tra i quali aveva fatto tirocinio. Il laboratorio in cui egli vede «l'elemento della società nuova» è pur sempre l'*atelier* immerso in un ambiente rurale, e i suoi artigiani sono, in cuor loro, dei piccoli coltivatori diretti. Dopo la rivoluzione, egli scrive «l'umanità farà quel che dice la Genesi, quello che raccomanda il filosofo Martin nel *Candide*: coltiverà il suo giardino. Lo sfruttamento del suolo, un tempo riservato allo schiavo, diverrà la pri-

ma delle arti come è la prima delle industrie, e la vita dell'uomo trascorrerà nella calma dei sensi e nella serenità dello spirito ».[14]

I gruppi di cui la nuova società sarà composta, devono essere razionali e naturali. « Ogni volta che degli uomini, seguiti dalle loro donne e dai loro figli, si riuniscono in uno stesso luogo, abitano e coltivano la terra gli uni accanto agli altri, sviluppano nel loro seno industrie diverse, creano fra di loro rapporti di vicinato e, *bon gré mal gré*, si impongono condizioni di solidarietà; essi formano ciò che io chiamo un gruppo naturale, e che ben presto si costituisce in città o in organismo politico, affermandosi nella sua unità, nella sua indipendenza, nella sua vita, e nel suo proprio movimento (*Autokinèsis*), nella sua autonomia. »[15]

Gli entusiasmi federalistici di Proudhon, e il suo amore per i piccoli gruppi associati, dovevano ispirargli strane posizioni. Durante la guerra civile svizzera del 1846, egli si trovò a difendere i gesuiti per la loro campagna a favore dell'autonomia cantonale; durante la guerra di secessione americana, fu un energico sostenitore del Sud, sottolineando particolarmente che il sacrificio dei diritti degli Stati meridionali a favore della politica antischiavista dell'Unione significava unicamente che i negri sarebbero divenuti, da schiavi che erano, dei proletari – cosa che, ai suoi occhi, non rappresentava un serio cambiamento in meglio. Incorse nell'ira dei democratici per i violenti attacchi a Mazzini e a Garibaldi, che, asseriva, volevano imporre alla varia ed eterogenea popolazione del loro paese un'unità artificiosa. Era favorevole a Stati plurinazionali e, pur tradendo a volte una punta di sciovinismo francese nella tradizione giacobina, non guardava affatto con simpatia le richieste di « frontiere naturali » e di « autodecisione dei popoli ». Quasi solo, fra gli scrittori radicali dell'epoca, si oppose alle rivendicazioni d'indipendenza dei polacchi col pretesto che una Polonia in-

dipendente sarebbe stata alla mercé di un'aristocrazia reazionaria: uno dei rari punti in cui si trovò d'accordo con Richard Cobden e in netto contrasto con Bakunin, il quale nel 1863 si spinse fino a noleggiare una nave in vista di una progettata spedizione in Polonia.

Proudhon non è un filosofo che abbia lasciato un sistema razionale coerente, come William Godwin. È piuttosto uno scrittore che deve la sua influenza a un certo numero di slogan d'effetto – « La proprietà è il furto », « Dio è il male » – e di idee base continuamente ripetute sulla natura dell'uomo e sull'organizzazione della società futura. Nello stesso tempo, il carattere passionale, il tenace rifiuto del compromesso, la vastità di conoscenze disorganiche, fecero di lui un giornalista e un pubblicista molto popolare. Seimila copie dei *trois gros volumes* della *Justice* andarono vendute appena uscite, e, anche se appare esagerata la pretesa che gli articoli da lui scritti durante l'esilio in Belgio fossero letti da 10 000 persone, quando morí la sua influenza era diffusa non solo nel movimento operaio francese sviluppatosi negli anni sessanta, ma anche all'estero, soprattutto in Italia e Spagna. Mentre il rinnovato interesse per la sua opera nel secolo XX si deve forse soprattutto alla sua comprensione del lato irrazionale della natura umana e alla consapevolezza della violenza di cui l'uomo è capace, per i contemporanei il suo messaggio fu piú semplice. L'abolizione del mondo dei banchieri e dei *rentiers*, l'assicurazione all'operaio del valore integrale dei beni da lui prodotti, lo sviluppo di piccole unità legate da vincoli di mutuo appoggio, il richiamo insistente alle virtú contadine, tutto ciò aveva un fascino ovvio e positivo. Ma ancor piú eloquente è la parte negativa del suo messaggio che contiene l'essenza dell'anarchia o, almeno, una parte di essa:

Essere governati significa essere guardati a vista, ispezionati, spiati, diretti, legiferati, valutati, soppesati, censurati, comandati, da persone che non ne hanno né il titolo, né la scienza, né la

vietà. Essere governati significa essere, a ogni operazione, a ogni transazione, a ogni movimento, annotati, registrati, censiti, tariffati, timbrati, tosati, contrassegnati, quotati, patentati, licenziati, autorizzati, apostrofati, ammoniti, impediti, riformati, raddrizzati, corretti. Significa, sotto il pretesto dell'utilità pubblica e in nome dell'interesse generale, essere addestrati, taglieggiati, sfruttati, monopolizzati, concussionati, pressurati, mistificati, derubati; poi, alla minima resistenza e alla prima parola di protesta, repressi, multati, vilipesi, vessati, taccheggiati, malmenati, ridotti in fin di vita, disarmati, imprigionati, fucilati, mitragliati, giudicati, condannati, deportati, sacrificati, venduti, traditi e, come se non bastasse, schemiti, beffati, oltraggiati, disonorati. Ecco il governo, ecco la sua giustizia, ecco la sua morale. »

Tanto nelle sue dottrine positive, quanto in quelle negative, Proudhon è il primo e il più influente pensatore anarchico; e successivi scrittori della stessa scuola hanno aggiunto ben poco a ciò che egli aveva detto. Restava da vedere fino a che punto fosse possibile tradurre in pratica queste idee.

Nel settembre 1864 fu fondata a Londra l'Associazione internazionale dei lavoratori. Sebbene l'iniziativa dell'organizzazione della riunione costitutiva alla St. Martin's Hall fosse stata presa da Marx, e sebbene questi, fin dall'inizio, fosse deciso a tenere la prima Internazionale sotto la sua direzione e il suo controllo, i delegati francesi erano, in realtà, dei proudhoniani. Perciò, alla fine della sua vita e per la prima volta dopo il 1848, Proudhon si trovò di fronte al problema dell'atteggiamento da assumere verso la politica pratica dei movimenti operai che si erano andati sviluppando in Francia negli ultimi anni. Nel 1863, un gruppo di lavoratori parigini annunciò il proposito di presentare un certo numero di candidati alle elezioni per i *corps législatif*. Il principale esponente di questo gruppo era Henri Tolain, un lavoratore in bronzo e proprio il tipo di operaio che Proudhon apprezzava maggiormente: sobrio, economo, dignitoso, con la passio-

ne dei libri e della cultura in genere. L'anno prima, egli aveva guidato una delegazione di operai francesi all'Esposizione universale di Londra; e in quell'occasione aveva svolto pubblicamente la tesi che si dovesse dire ai proletari: « Siete liberi; organizzatevi, dunque; e curate da voi stessi i vostri affari. »[27] In seguito, benché egli e i suoi non fossero riusciti a ottenere alcun mandato nei collegi elettorali parigini, Tolain persistette nei suoi tentativi di azione politica, e nel 1864 redasse un manifesto, noto come *Le Manifeste des Soixante*, in cui ribadiva la necessità che gli operai avessero un'organizzazione politica propria, in modo da non dipendere dalla borghesia per una rappresentanza in parlamento.
La reazione di Proudhon fu nettamente negativa. Negli ultimi anni aveva predicato l'astensione dal voto come manifestazione di condanna aperta dello pseudocostituzionalismo del Secondo Impero: solo una massiccia espressione di ostilità e un sabotaggio del funzionamento del sistema, egli pensava, avrebbe permesso di svelare tutta l'ipocrisia del regime bonapartista. Tuttavia, la sua campagna contro il voto aveva avuto scarso successo, ed era apparso chiaro che molti dei suoi più devoti partigiani, come Tolain, non vedevano di buon occhio la politica puramente negativa dell'astensionismo totale. Fu in risposta al Manifesto dei Sessanta che il vecchio pensatore sentì, un anno prima della morte, il bisogno di definire e rivedere la sua posizione. *La capacità politica delle classi operaie*[28] che era ancora in bozze quando Proudhon morì, ripete quasi tutti i suoi insegnamenti, non escludendo però che l'organizzazione operaia possa ottenere qualcosa con l'impiego di strumenti politici. Un fatto sociale d'incalcolabile importanza si sta verificando nel cuore della società, l'accesso della « classe più numerosa e più povera » alla vita politica, ed egli è pronto ad accettarlo. Ma insiste perché ogni azione politica si basi sul principio della mutualità. Solo l'azione di piccoli gruppi cooperanti pra-

ticamente nella vita economica e sociale quotidiana, e legati da vincoli di mutuo rispetto, renderà possibile un vero passo avanti; in caso contrario – e qui Proudhon, come sempre, si mostra più consapevole dei pericoli dell'azione politica che dei suoi vantaggi – il genere di intervento propugnato da molti socialisti si risolverà in un male peggiore.

> Il sistema politico può definirsi come una democrazia compatta, basata in apparenza sulla dittatura delle masse, ma tale in realtà che le masse non hanno altro potere che quello necessario ad assicurare la servitù universale.[38]

Senza dubbio, durante il Secondo Impero, le dottrine di Proudhon esercitarono un'attrazione particolare sull'operaio intelligente ed evoluto, se non altro a causa delle anomalie e contraddizioni della vita sociale ed economica francese verso la metà del secolo; in un periodo cioè di espansione e metamorfosi, di costruzione di ferrovie e di grandi stabilimenti, di sviluppo delle banche e di fondazione dei primi grandi magazzini; il periodo, altresì, in cui nacque la Parigi rinnovata e scintillante di ricchezza del barone Haussmann (e che Proudhon detestava). Tutto questo fervore, in un'epoca in cui i salari reali rimanevano stazionari, non serviva che ad accentuare la disparità e l'antagonismo fra le classi, specialmente nella capitale: ma, mentre alcuni operai erano sradicati dall'ambiente di origine per essere assorbiti nel mondo tentacolare della città come centro di grandi industrie moderne, altri continuavano a lavorare o a domicilio o in piccoli *ateliers*, e spesso coltivavano un orticello conservando una mentalità in parte contadina.[39] I nuovi leader operai che, come Tolain, si sforzavano di mettere in pratica gli insegnamenti di Proudhon, erano consapevoli di questi contrasti e di queste evoluzioni: come scrive uno storico francese,

sotto il secondo Impero il leader operaio non è né un artigiano né un proletario; è in generale un uomo che ha trascorso l'infanzia in campagna e non se l'è dimenticato; un uomo, soprattutto, che ha familiarità col piccolo laboratorio ma segue attentamente gli sviluppi della grande fabbrica, della manifattura; un uomo colto e relativamente moderato... che cerca di anticipare, di dipingersi, il futuro... Per metà contadino e per metà operaio, [egli]... unisce in un sottile dosaggio il realismo e l'utopia[41]

Potrebbe essere un ritratto di Proudhon e di certi suoi discepoli: come Tolain, che però non veniva dai campi ma dal vecchio artigianato parigino, o come Eugène Varlin, il giovane legatore che sarà uno degli esponenti della sezione francese dell'Internazionale e, nel 1871, della Comune di Parigi.

Negli anni immediatamente successivi, questi discepoli praticarono gli ideali di autoperfezionamento e di mutuo soccorso predicati da Proudhon, e per esempio Varlin fondò a Parigi una grande mensa cooperativa. Ma si resero conto sempre più della necessità di una rivoluzione. Soprattutto i giovani, fra i quali Varlin faceva spicco, erano spesso intolleranti del programma minimo e dell'orizzonte limitato di Tolain e di altri esponenti della generazione anziana. Eppure, dalla sala in cui si riunivano nella rue des Grandvilliers – la stessa, come amano ricordare gli storici, in cui nel 1793 Jacques Roux aveva predicato la rivoluzione sociale – non cessò di emanare un flusso di teorie proudhoniane, che doveva a poco a poco mettere in contrasto con Marx la sezione francese dell'Internazionale.

L'influenza di Proudhon sul movimento operaio francese fu tuttavia più a lungo che a breve termine. Negli anni sessanta, uomini come Tolain e Varlin non contavano più di un gruppetto di seguaci: e bisognò attendere la Comune del 1871 perché le teorie proudhoniane si legassero strettamente alla prassi rivoluzionaria. Proudhon visse appena in tempo per conoscere (e approvare) la fondazione dell'Internazionale; ma ben presto i suoi disce-

poli si accorsero che le loro idee mal si accordavano con la disciplina centralizzata che Marx cercava di imporre. Non tutti rimasero anarchici, ma le dottrine cooperativistiche e decentralizzatrici derivanti dal Maestro divennero un elemento importante del pensiero socialista francese, e più tardi, sui primi del nostro secolo, le divergenze fra Marx e Proudhon si rispecchiarono nelle diversità di struttura fra il movimento socialista in Francia e quello in Germania.

È tuttavia nel decennio 1860-70 che il movimento anarchico cominciò a rappresentare una forza politica attiva; e i rapporti che Proudhon aveva avuto con Marx da un lato, con Bakunin dall'altro, lo saldarono ai due grandi filoni del pensiero socialista e radicale europeo contemporaneo. Malgrado la sua inazione politica, Proudhon ha ispirato fino ai nostri giorni una parte notevole del movimento operaio francese, mentre la fondazione dell'Internazionale, anche se la sua importanza pratica immediata non fu mai grande come i suoi membri o i suoi storici pretesero, creava l'ambiente in cui avvenne lo scontro di temperamento e di dottrina fra Marx e i suoi discepoli da un lato, Bakunin e i seguaci di Proudhon dall'altro. Questo conflitto scavò un abisso insormontabile nel movimento operaio europeo, fornendo due prospettive diverse del modo di fare la rivoluzione e due visioni alternative di come il mondo sarebbe apparso dopo la sua vittoria.

[1] P. J. Proudhon, *La révolution sociale démontrée par le coup d'état du 2 décembre*, in *Oeuvres complètes*, Paris 1938, nuova ed., p. 126.
[2] P. J. Proudhon, *Mémoires sur ma vie* (scritto nel 1841), in *Carnets de P. J. Proudhon*, Paris 1960, I, p. 5. Per la vita di Proudhon, cfr. George Woodcock, *Pierre-Joseph Proudhon*, London 1956; Edouard Dolléans, *Proudhon*, Paris 1948; Daniel Halévy, *La jeunesse de Proudhon*, Paris 1948, e per alcuni aspetti del suo pensiero, soprattutto H. de Lubac, *Proudhon et le Christianisme*, Paris 1945.
[3] *Carnets de P. J. Proudhon*, cit., I, p. 3.
[4] P. J. Proudhon, *Système des Contradictions Economiques ou la Philosophie de la Misère*, Paris 1923, nuova ed., II, p. 310 (trad. it., *Sistema delle contraddizioni economiche o filosofia della miseria*, Torino, Biblioteca dell'Economista, 1882, vol. IX, I, p. 650).
[5] *Ibid.*, II, p. 361 (trad. it. cit., p. 692).
[6] P. J. Proudhon, *Qu'est-ce que la propriété?*, Paris 1840, p. 87 (trad. it., *Che cos'è la proprietà?*, Firenze 1903).
[7] E. Dolléans, *op. cit.*, p. 173.
[8] In P. Haubtmann, *Marx et Proudhon*, Paris 1947, p. 27.

[9] *Ibid.*, pp. 63-64. Cfr. anche Woodcock, *op. cit.*, pp. 92-93.
[10] E. Dolléans, *op. cit.*, p. 93, qui citato da *Histoire du mouvement ouvrier*, Paris 1936-39 (trad. it., *Storia del movimento operaio*, a cura di R. Pignatari, Roma, Leonardo, 1946, I, p. 228).
[11] P. J. Proudhon, *Système des Contradictions Économiques*, *cit.*, I, p. 356 (trad. it. cit., p. 373).
[12] *Ibid.*, I, p. 372 (trad. it. cit., pp. 374, 385).
[13] *Ibid.*, II, p. 252 (trad. it. cit., p. 606).
[14] *Carnets de P. J. Proudhon*, *cit.*, I, p. 169.
[15] Proudhon a Marx, 17 maggio 1846, cit. in P. J. Proudhon, *Oeuvres complètes: Programme Révolutionnaire*, Paris 1938, p. 292.
[16] Cfr. per esempio, *Carnets*, *cit.*, II, pp. 26, 175.
[17] Proudhon a Rolland, 3 giugno 1861, in Dolléans, *Proudhon*, *cit.*, pp. 384-85.
[18] In *Lettres de Proudhon à sa femme*, a cura di J. Henneguy, Paris 1950, p. 13. Cfr. anche Woodcock, *op. cit.*, pp. 106-7.
[19] *Carnets*, *cit.*, 15 giugno 1858. Cfr. Dolléans, *Proudhon*, *cit.*
[20] *Carnets*, *cit.*, I, p. 226.
[21] P. J. Proudhon, *Qu'est-ce que la propriété?*, pp. 169-70.
[22] *Ibid.*, pp. 242-43.
[23] Proudhon a Alfred Darimon, 14 febbr. 1850, in Dolléans, *Proudhon*, *cit.*, p. 227.
[24] P. J. Proudhon, *Les confessions d'un révolutionnaire pour servir à l'histoire de la Révolution de février*, Paris 1849, nuova ed., Paris 1929, p. 215.
[25] *Ibid.*, p. 65.
[26] P. J. Proudhon, *La révolution sociale démontrée par le coup d'État du 2 décembre*, *cit.*, p. 248.
[27] *Ibid.*, p. 293.
[28] P. J. Proudhon, *L'idée générale de la Révolution au 19e siècle*, nuova ed., Paris 1924, p. 302.
[29] P. J. Proudhon, *De la justice dans la révolution et dans l'église*, Paris 1858, 3 voll.
[30] *Ibid.*, I, p. 252.
[31] *Ibid.*, I, p. 443.
[32] *Ibid.*, I, p. 486.
[33] Proudhon a Pierre Leroux, 13 dic. 1849, in E. Dolléans, *op. cit.*, p. 221.
[34] P. J. Proudhon, *De la justice...*, *cit.*, I, p. 575. Si nota qui un'eco diretta dell'amore per i giardini, tratto così tipico dei falansteri di Fourier.
[35] P. J. Proudhon, *Contradictions politiques...*, *cit.*, nuova ed., Paris 1952, p. 237.

[56] P. J. Proudhon, *Idée générale de la revolution...*, cit., p. 344.
[57] Sergent e Harmel, *op. cit.*, p. 301.
[58] P. J. Proudhon, *De la capacité politique des classes ouvrières*, Paris 1865 (trad. it., *La capacità politica delle classi operaie*, Città di Castello 1920).
[59] *Ibid.*, p. 80.
[60] Cit. Georges Duveau, *La vie ouvrière en France sous le Second Empire*, Paris 1946.
[61] *Ibid.*, p. 230.

IV. *Bakunin e il grande scisma*

Per far sollevare gli uomini bisogna avere il diavolo in corpo.

Bakunin

A Proudhon si deve una gran parte delle idee che ispirarono il movimento anarchico. Ma fu Bakunin colui che diede alle generazioni successive un esempio di ardore rivoluzionario in azione; fu Bakunin colui che mostrò quale distanza nella teoria e nella pratica, separasse l'anarchia dal comunismo marxista, rendendo così esplicita quella frattura nel movimento rivoluzionario internazionale che era già stata implicita nelle divergenze fra Proudhon e Marx nel decennio 1840-50. Più di ogni altro contemporaneo, Bakunin saldò inoltre il movimento rivoluzionario russo con quello del resto d'Europa, e ne trasse una fede nell'utilità della violenza per la violenza e nella tecnica del terrorismo, che doveva influire non solo sugli anarchici, ma su molti altri sovversivi.

Mikhail Bakunin nacque nel 1814 nella provincia di Tver', a 250 chilometri circa da Mosca,[1] e, malgrado un'infanzia felicemente trascorsa in campagna – il padre era un nobile di provincia, conservatore ma relativamente illumi-

nato – divenne un giovane ribelle, con un gusto, che non perdette mai, dello scandalo e del dramma. « Mikhail mi dice, » scriveva uno dei suoi intimi, « che, ogni volta che torna a casa da qualche posto, si aspetta di trovare qualche cosa di insolito. »[2] Ed è certo che, se d'insolito non trovava nulla, cercava senza indugio di inventarlo. Egli stesso « attribuiva il suo amore per la distruzione all'influenza della madre, il cui carattere dispotico gli ispirò un odio feroce per qualunque limitazione della libertà individuale. »[3] Nell'attività rivoluzionaria che più tardi doveva assorbirlo, sembra esprimersi un temperamento complesso e turbolento. (C'è chi ha creduto di vedere in ciò un effetto di compensazione per l'impotenza di cui pare che soffrisse.) Il suo carattere, che rimase pressoché invariato per tutta la vita, è ben descritto in una lettera del suo amico e critico Belinskij:

> Un uomo meraviglioso, una natura profonda, elementare, leonina – non lo si può negare. Ma le sue pretese, la sua fanciullaggine, la sua millanteria, la sua mancanza di scrupoli, la sua insincerità: tutto questo impedisce d'essergli amico. Ama le idee, non gli uomini. Vuol dominare con la sua personalità, non amare.[4]

La passione per le idee era già nata in lui quando, verso il 1835, dopo un breve periodo di servizio nell'esercito, cominciò a frequentare il mondo filosofico e letterario moscovita, legandosi di amicizia con Belinskij e, come questi, subendo il fascino immediato del pensiero tedesco, di Fichte prima, poi di Hegel, il cui messaggio interpretò soprattutto nel senso di un culto della libertà e della rivolta personale. Ma nel 1840, recatosi a Parigi, ed entrato, come Proudhon, in rapporti diretti coi circoli internazionali di uomini di cultura radicali, che vi fiorivano, conobbe sia Proudhon che Marx, e lesse e discusse le opere dei giovani hegeliani e di Weitling. Come i rapporti fra Proudhon e Marx in quel periodo di tempo rivelarono insieme il contrasto fra i loro temperamenti e

la diversità fra le loro dottrine, così i primi contatti fra Bakunin e Marx anticiparono, in un certo senso, il grande scisma di vent'anni dopo. Come il primo ricorderà in anni più tardi: « Non c'è mai stata franca intimità, fra noi. I nostri temperamenti non lo permettevano ». E aggiungerà: « Marx mi chiamava un idealista sentimentale, e aveva ragione; io lo chiamavo un vanitoso perfido e dissimulatore, e avevo ragione. »[3]

In realtà, anche se durante i suoi viaggi in Francia e Germania Bakunin scrisse un certo numero di articoli, una natura passionale e violenta come la sua aveva bisogno d'altro, aveva sete di azione, e dovevano essere le rivoluzioni del 1848 a farlo spiccare come una delle preminenti figure nel movimento radicale europeo. Poco prima delle giornate di Parigi, i suoi legami con organizzazioni di profughi polacchi avevano attirato su di lui gli occhi della polizia; e nel dicembre 1847, l'impetuoso discorso da lui tenuto in appoggio alla lotta della Polonia contro il dominio zarista gli costò l'espulsione da Parigi. (Egli mostrerà fino all'ultimo un attaccamento profondo alla causa della liberazione nazionale polacca.) Tuttavia, allo scoppio della rivoluzione di febbraio, riapparve nella capitale francese, e ne ripartì un mese dopo nel tentativo di recarsi in Polonia e promuovere una sollevazione contro lo zarismo. Ma non vi giunse mai, perché a Berlino fu arrestato, e rimesso in libertà alla precisa condizione che non proseguisse il viaggio. Dirottò quindi su Praga, dove stava per aprirsi il congresso panslavo, e qui, per la prima volta, ebbe modo di esporre pubblicamente alcune di quelle che saranno le sue idee fondamentali.

Il suo pensiero non fu mai molto profondo né molto originale; in una lunga vita di piena dedizione alla causa rivoluzionaria, egli espresse la sua passione assai più in atti di cospirazione e di rivolta, che in teorie di sovvertimento e riedificazione della società; e a questo proposito è caratteristica la critica da lui rivolta a Marx di gua-

stare « gli operai trasformandoli in teorici ». Ma, nelle *Fondamenta della politica slava*, scritto per il congresso di Praga, e nell'*Appello agli slavi* pubblicato alla fine del 1848, si trovano già formulate alcune delle idee che faranno parte integrante del suo bagaglio teorico. Gli slavi dovevano federarsi (scriveva) in modo che « la nuova politica fosse una politica non di Stati, ma di popoli, di individualità libere e indipendenti ». Urgeva quindi abbattere non solo l'impero austriaco, ma l'intero sistema di valori liberali e borghesi, che per molti avrebbero dovuto essere il traguardo ultimo delle rivoluzioni del '48.

Bisogna rovesciare da cima a fondo questo mondo sociale decrepito, diventato impotente e sterile... Bisogna innanzi tutto purificare l'ambiente in cui viviamo, perché corrompe i nostri istinti e le nostre volontà, immeschinendo cuori e intelletti. La questione sociale si presenta dunque dapprima come un rovesciamento della società[6]

Nello stesso tempo, scriveva al poeta radicale tedesco Herwegh:

La rivoluzione è più un istinto che un pensiero; agisce e si propaga come istinto, e come istinto darà anche le sue prime battaglie... Non credo né alle costituzioni né alle leggi. La migliore delle costituzioni non potrebbe soddisfarmi. Di altro abbiamo bisogno: di passioni e di vita e di un mondo nuovo senza leggi e per conseguenza libero[7]

Se Proudhon aveva adottato il motto *Destruam et aedificabo*, per Bakunin l'atto della distruzione è sufficiente di per sé, in quanto l'uomo è fondamentalmente buono, e fondamentalmente sane sarebbero le istituzioni che automaticamente sorgerebbero non appena fosse abbattuto il sistema esistente; l'atto iniziale di violenza rivoluzionaria svelerebbe, senza che una vasta preparazione ulteriore appaia necessaria, le virtù naturali del genere umano. Tali virtù sono insite specialmente nella classe contadina russa, e appunto questa è chiamata a prendere la guida della redenzione europea. D'altra parte, nell'entusiasmo slavofilo che Bakunin manifestò al congresso di Praga

era contenuta una forte vena antitedesca che i successivi contrasti con Marx aggraveranno; nella storia del movimento socialista europeo, per un lungo periodo, il marxismo « tedesco » sembrerà anzi incarnare il tipo di dottrina politica centralizzatrice, disciplinata e burocratica, alla quale gli anarchici russi, francesi, spagnoli o italiani non erano affatto disposti a piegarsi.
Ma un'altra passione caratteristica di Bakunin si rivelò al congresso panslavo di Praga: quella per la costituzione di società segrete in gran parte immaginarie. Per tutta la vita, egli vedrà in se stesso il grande cospiratore al centro di una rete di organizzazioni clandestine da lui controllate e, almeno teoricamente, basate su una « stretta gerarchia e assoluta ubbidienza », e non cesserà di ideare comitati centrali di cui, spesso faceva parte soltanto egli stesso. Eppure, tali erano il fascino e la convinzione che emanavano dalla sua personalità che molti giovani si lanciarono con entusiasmo in una corsa sfrenata alla ricerca di contatti con le cellule di una cospirazione spesso esistente solo nell'immaginazione di « Michele ». Prima fra queste reclute, fu un giornalista boemo reclutato ai tempi del congresso di Praga; ma, ancora anni dopo, Bakunin distribuiva le tessere di organizzazioni inesistenti, come quella così concepita: « Il latore di questo certificato è uno degli incaricati rappresentanti della sezione russa dell'Alleanza rivoluzionaria universale, n. 2771. »[4] Simili fantasticherie gli permettevano di affermare le proprie idee sulla rivoluzione futura e sul suo posto in essa; e alla fine delle sua vita le polizie di diversi paesi prenderanno sul serio le congiure di Bakunin non meno di quanto le prendesse lui.
Nell'inverno 1848-49 Bakunin era in Sassonia, e nella primavera del 1849 partecipò alla breve ma violenta insurrezione di Dresda, l'ultima impennata radicale in Germania prima che la controrivoluzione trionfasse. È vero che l'obiettivo di questo moto, cioè quello di pro-

testare contro lo scioglimento della Dieta, organismo che Bakunin disprezzava, ad opera del re, non riscuoteva se non in piccola parte le sue simpatie, ma l'eccitazione della presenza attiva in un'autentica rivoluzione era troppo forte perché egli vi si potesse sottrarre, e combatté sulle barricate insieme a un'altra figura di rivoluzionario, la cui influenza sull'Europa dell'Ottocento doveva, per in modo diverso, eguagliare la sua: Richard Wagner. Fallito il moto insurrezionale, Bakunin fu arrestato, ed ebbe così inizio il lungo periodo di detenzione che tanto contribuì alla sua fama di grande rivoluzionario. Infine, le autorità sassoni lo consegnarono agli austriaci, e questi, che a tutta prima volevano processarlo per l'attività svolta a Praga e per la sua campagna a favore della distruzione dell'impero, cedettero alla richiesta del governo russo che fosse estradato per essere giudicato (e condannato) come suddito zarista ribelle. Nelle prigioni russe Bakunin rimane dal 1851 al 1857, quando la pena gli fu commutata nel domicilio coatto in Siberia; e di qui, dopo essere stato rilasciato sulla parola, fuggì nel 1861 sfruttando le sue conoscenze e la sua posizione sociale, raggiungendo infine Londra attraverso il Giappone e gli Stati Uniti. L'evasione riuscì così facilmente, grazie all'aiuto di funzionari russi in Siberia, che si cominciò a sussurrare ch'egli fosse, in realtà, un agente zarista. Era una calunnia, tipica però del genere di attacco che molti esponenti anarchici dovevano subire più tardi ad opera dei loro rivali, i marxisti, e sarà ripetutamente esumata nella polemica fra Bakunin e Marx nel decennio successivo. Inoltre, come Proudhon si era reso sospetto a molti radicali per i suoi amoreggiamenti col bonapartismo, così Bakunin, nella prima fase di una lunga prigionia, aveva scritto uno strano documento, una *Confessione allo zar*, in cui, rivolgendosi al sovrano « come a un padre spirituale da cui ci si attende il perdono non quaggiù, ma in un altro mondo », narrava la

storia della propria vita e infine esprimeva sentimenti di patriottismo slavo e di odio per i tedeschi. La *Confessione* fu resa pubblica solo dopo settant'anni, e non sembra che molti all'epoca ne abbiano avuto sentore. Essa riecheggia in gran parte il nazionalismo russo di Bakunin; e il suo interesse risiede non tanto nel contenuto politico, quanto nella luce che getta sul lato dostoevskijano del carattere dell'autore. Ma, come nel caso di Proudhon, forse vi si riconosce anche una venatura d'impazienza e di esasperazione tipica dell'anarchico che, posto di fronte a rivoluzionari e riformatori più convenzionali, si volge per disperazione all'autorità costituita nella speranza di raggiungere i suoi fini. Arrivato a Londra, Bakunin si trovò al centro del movimento rivoluzionario internazionale. Egli andò a convivere con due esuli russi, Ogarëv e Herzen, e da quest'ultimo venne anzi a dipendere finanziariamente. Il suo prestigio fra i gruppi rivoluzionari era immenso; né le voci maligne sulle circostanze della sua fuga potevano oscurare la reputazione che l'attività rivoluzionaria svolta nel 1848-49 e la lunga prigionia a essa seguita gli avevano assicurata. Anche il suo aspetto fisico colpiva per l'enorme altezza, per l'energia prodigiosa e, a volte, per una semplicità quasi infantile. «La sua attività, la sua infingardaggine, l'appetito e tutto il resto,» scriveva Herzen «al pari della statura gigantesca e del continuo sudare, tutto era fuori delle dimensioni umane, come lui stesso, ed egli era un colosso dalla testa leonina, dalla criniera arruffata»[7]. In confronto alla forza del suo carattere, e al fascino che ne emanava, i suoi difetti – l'assoluta mancanza di scrupoli in fatto di denaro, l'impetuosità, la petulanza bambinesca – sparivano agli occhi dei più se non a quelli degli amici intimi, come Herzen, che era abbastanza tollerante e di spirito per non guastarsi con lui.

Bakunin rimase a Londra circa tre anni; e, sebbene fa-

cesse visita a Marx, (che sospettava di favorire le voci che lo accusavano di essere un agente zarista), non sembra né che abbia discusso con lui dell'Internazionale né che abbia avuto parte nella sua fondazione. Nel 1864, l'anno in cui l'Internazionale vide la luce, si stabilì in Italia, e qui visse per i tre anni successivi, prima a Firenze, poi a Napoli e dintorni. Fu anzi a Napoli che egli trovò i primi discepoli; e l'Italia è rimasta uno dei paesi che non hanno mai visto il completo tramonto delle idee anarchiche. Nell'Italia del decennio 1860-70, il fascino dell'anarchismo rivoluzionario di Bakunin doveva in effetti rilevarsi notevole. Egli vi giungeva nel momento stesso in cui Mazzini, rimasto per una generazione l'eroe di tutti i repubblicani radicali, stava cominciando a perdere un po' della sua influenza sui giovani. L'unificazione della penisola, di cui egli era stato uno dei grandi profeti, si era compiuta nel 1860 senza il suo intervento diretto, e in una forma costituzionale, la monarchia, alla quale egli era decisamente avverso. Fra i giovani, alcuni pensavano che il suo liberalismo fosse sterile ed antiquato, mentre vedevano in Bakunin un nuovo e più affascinante leader rivoluzionario, predicante la rivoluzione sociale nell'atto stesso che la rivoluzione politica degli anni precedenti mostrava di aver lasciato insoluti molti dei problemi sociali interni.[12] Inoltre, i giovani radicali napoletani, coi quali Bakunin strinse rapidamente amicizia, erano imbevuti di una parte delle idee di Proudhon, mentre Carlo Pisacane aveva diffuso almeno nella cerchia dei suoi seguaci teorie federalistiche e mutualistiche che sembravano rese ancor più suggestive, dopo il 1860, dalla sensazione viva nei repubblicani del Sud che la monarchia centralizzata dei Savoia potesse rappresentare per la libertà un pericolo altrettanto grave quanto il regime borbonico da poco abbattuto.

D'altra parte, Bakunin trovò in Italia una situazione che

ben si confaceva al suo temperamento. Se per Marx la rivoluzione presupponeva l'esistenza della grande industria moderna e di un proletariato cosciente dei propri interessi di classe, per Bakunin essa era altrettanto e ancora più possibile in società non industriali come quella italiana o quella russa. Poco dopo il suo arrivo in Italia scriveva:

> L'avvento della rivoluzione sociale in nessun paese è così prossimo come in Italia. In Italia non esiste, come in altri paesi d'Europa, una classe di operai privilegiati che, grazie ai loro lauti guadagni, possono vantarsi dell'educazione letteraria che acquistano. Questi sono a tal punto dominati da uno spirito borghese, da aspirazioni e vanità borghesi, che non differiscono dai borghesi stessi se non per la loro posizione sociale, non certo per la loro mentalità.[12]

Il contrasto tra la fede di Bakunin nelle potenzialità rivoluzionarie di coloro che non hanno nulla da perdere (idea che, come si è visto, egli può aver derivato da Weitling), e l'ideale proudhoniano del contadino o artigiano autodidatta tutto teso a migliorare la propria cultura, e che collabora col suo vicino nel costruire una nuova società, balza subito agli occhi, ed è rimasto come una dicotomia nel movimento anarchico. In realtà, Bakunin doveva reclutare i suoi discepoli in entrambi i tipi di lavoratori. Malgrado tutta la sua fede nel *Lumpenproletariat*, egli trovò i più fidi seguaci proprio fra gli orologiai del Giura svizzero, cioè in uno dei settori più evoluti e specializzati della classe operaia europea. Nello stesso tempo, egli riunì intorno a sé in Italia un gruppo di discepoli che, nella generazione successiva, doveva costituire l'avanguardia dell'anarchismo in Europa, e che vantava il maggior seguito fra la manodopera incolta e oppressa delle città e delle campagne; tanto che, ancora in anni non lontani da noi, si potevano trovare a Roma o in Sicilia dei bambini che si chiamavano « Bakunin » o le tre figlie di un anarchico che portavano i nomi

autenticamente « refrattari » di « Fame », « Miseria » e « Rivoluzione ».

Durante il soggiorno in Italia, Bakunin fondò la prima delle organizzazioni internazionali alle quali sarà dedicato il resto della sua vita. La chiamò Fratellanza rivoluzionaria, e Marx, sebbene avesse già costituito a Londra l'Associazione internazionale dei lavoratori, non solo non la considerò una seria concorrente, ma salutò nell'attività italiana di Bakunin un mezzo per arginare e ridurre l'influenza di Mazzini. Senonché, prima che il movimento in Italia avesse messo solide radici, Bakunin, i cui spostamenti erano sempre determinati in larga misura da difficoltà finanziarie, si era stabilito in Svizzera, e qui, dal 1867, trascorse il periodo di maggiore influenza di tutta la sua vita.

Giunto in Svizzera, egli si trovò ben presto al centro di innumerevoli complotti, intrighi, progetti, speranze e paure. Il suo temperamento esuberante, il suo amore della congiura, la sua fede nelle potenzialità rivoluzionarie della Russia, dell'Italia e della Spagna, il suo modo di vivere bohémien, il suo desiderio di circondarsi di amici e discepoli, tutto tendeva a coinvolgerlo in situazioni difficili, e a produrre conseguenze che, per la loro stessa inconsistenza, illustrano i conflitti interni di cui il movimento anarchico ha costantemente sofferto. In Bakunin, la profonda ostilità per la Russia zarista si accompagnava a una fede altrettanto profonda nel potere della Russia non solo di redimere se stessa, ma di additare la via alla rivoluzione europea. Per lui, gli oppressi erano rivoluzionari di natura, e avevano solo bisogno di una guida per insorgere:

Parliamo della grande massa operaia, che, sfinita dal lavoro quotidiano, è ignorante e miserabile. Quali che siano i pregiudizi politici e religiosi che si è cercato, spesso riuscendovi, di far

presente nella sua coscienza, essa è socialista senza saperlo. È, al fondo del proprio istinto e per la forza stessa della sua posizione, più seriamente, più veramente socialista, che non tutti i socialisti scientifici e borghesi presi assieme. Lo è per tutte le condizioni della sua esistenza materiale, per tutti i bisogni del suo essere, mentre quelli [i socialisti scientifici e borghesi] lo sono soltanto per i bisogni del loro pensiero, e, nella vita reale, i bisogni dell'essere esercitano sempre un'influenza molto più forte di quelli del pensiero, il pensiero essendo qui, come sempre e dovunque, l'espressione dell'essere, il riflesso dei suoi sviluppi successivi, mai il suo principio.[12]

La rivoluzione aveva quindi maggiori probabilità di riuscire nei paesi arretrati, anche se le classi oppresse non ne erano coscienti. « Il popolo russo è socialista per istinto e rivoluzionario per natura. »[13] Lo stesso è vero dell'Italia, dove gli operai « sono socialisti e rivoluzionari per condizioni e per istinto... ma... versano in una ignoranza quasi assoluta delle vere cause di questa situazione miserabile ».[14] « La massa dei contadini italiani » scriveva nel 1871 agli amici italiani « costituisce già un esercito immenso e onnipotente per la vostra rivoluzione sociale. Diretto dal proletariato delle città ed organizzato dalla gioventù socialista rivoluzionaria, questo esercito sarà invincibile. »[15] Inutile tuttavia aspettare che un lento processo educativo renda consapevole il popolo dei propri interessi: « Non dobbiamo far scuola al popolo, ma portarlo alla rivolta. »[16] L'atto della rivoluzione sarà educativo di per sé: « Mi piacciono quei buoni borghesi che gridano ad ogni piè sospinto: Prima istruiamo il popolo, poi emancipiamolo. Noi, al contrario, diciamo: Prima si emancipi, poi si istruirà da sé. »[17] Sotto questo aspetto, secondo Bakunin, i contadini russi godevano di una posizione particolarmente vantaggiosa, perché, possedendo forme tradizionali di organizzazione, ad esempio le comuni di villaggio, potevano, sotto un'energica guida rivoluzionaria, dare il via alla classe lavoratrice dei paesi più avanzati: « Se gli operai d'Occidente tar-

dano troppo,» scriveva già nel 1869 «saranno i contadini russi a dar loro l'esempio.»[28]
Con questa fede nella Russia e nel suo avvenire rivoluzionario, Bakunin era particolarmente ansioso di sentirsi a contatto con le giovani generazioni in patria, per cui non stupisce che, nel 1869, salutasse con entusiasmo l'arrivo in Svizzera di un giovane ventiduenne, Sergej Gennadevič Nečaev, che si proclamava evaso dalle carceri zariste. «Ho qui da me» scriveva a un amico svizzero «uno di quei giovani fanatici che non conoscono dubbi, che nulla temono e che han deciso in modo assoluto che molti, moltissimi di loro, dovranno perire sotto i colpi del governo, ma non per questo si fermeranno sino a quando il popolo russo non insorgerà. Sono magnifici questi giovani fanatici, credenti senza dio, eroi senza frasi.»[29] Fonte di amarezze personali e di traversie politiche, l'amicizia di Bakunin con Nečaev ebbe tuttavia una grande importanza per lo sviluppo delle dottrine anarchiche, perché, sotto l'influsso di quel temperamento squisitamente terroristico, Bakunin giunse, almeno per qualche tempo, fino ad auspicare il terrore come il mezzo più efficace per abbattere il potere dello Stato e distruggere i valori correnti.
Nečaev era un rivoluzionario d'istinto, un uomo cupo, solitario e tortuoso, un misto di *poseur*, fanatico, idealista e delinquente. Nato da umilissima famiglia nel centro tessile in rapido sviluppo di Ivanovo, egli riuscì ben presto a raggiungere Mosca e a frequentarne l'università come «libero uditore». Gli studenti rivoluzionari che egli conobbe nella capitale erano rimasti profondamente impressionati dall'attentato ad Alessandro II nel 1866, leggevano e ammiravano gli scritti di Buonarroti, e abbracciavano con entusiasmo l'idea di una vita cospirativa. A Mosca, Nečaev aveva incontrato Pëtr Nikitin Tkačëv, il più conseguente e radicale di questi neogiacobini; un uomo la cui dottrina di un'élite di rivoluzio-

nari professionali doveva influire notevolmente su Lenin, e che, pur avendo subito, come tutta la sua generazione, il fascino della leggenda bakuninista, finì col propugnare un movimento rivoluzionario rigidamente organizzato e col respingere in blocco le idee anarchiche di Bakunin. Comunque, in collaborazione con lui, Nečaev compose nel 1868 un *Programma di azioni rivoluzionarie*, che conteneva elementi sia dell'anarchismo bakuninista, sia del concetto di disciplina centralizzata sostenuto più tardi da Tkačev. Gli esponenti del movimento rivoluzionario insurrezionale dovevano essere uomini di nuovo stampo interamente dediti alla causa della rivoluzione, che nella loro attività dovevano trovare il pieno e libero sviluppo della personalità individuale. I gruppi rivoluzionari dovevano essere costruiti « secondo lo spirito del decentramento e della legge del movimento, i suoi membri debbono cioè cambiar luogo ogni determinato periodo di tempo » in modo da non esser corrotti dall'esercizio di un'autorità esagerata. Ma era soprattutto necessario che li animasse uno spirito di totale sacrificio di se stessi: « Coloro che entrano a far parte dell'organizzazione dovranno abbandonare ogni proprietà, occupazione o legami familiari, in quanto le famiglie e le occupazioni potrebbero distrarre i membri dalle loro attività. »[20]

Quando Nečaev arrivò a Ginevra, nella primavera del 1869, con una quantità di storie, per lo più fantastiche, sul suo passato rivoluzionario, trovò Bakunin pronto a collaborare con lui e a mettersi alla testa della nuova generazione rivoluzionaria in Russia. I due compilarono insieme un *Catechismo del rivoluzionario*, un corpo di *Principi della rivoluzione*, ed altri scritti che propugnavano la necessità di uno spietato terrore nella lotta contro lo Stato. Chiunque disprezzava i valori della società esistente, era un alleato della causa rivoluzionaria: il brigantaggio

è una delle forme più onorate della vita popolare russa... Il bandito in Russia è l'autentico e unico rivoluzionario, un rivoluzionario senza frasi e senza retorica libresca... Quando la rivolta del bandito e quella del contadino si fondono, nasce la rivoluzione popolare... Ancor oggi è questo il mondo della rivoluzione russa. Esso e soltanto esso è sempre stato all'unisono con lei. In Russia chi vuole cospirare sul serio, chi vuole la rivoluzione popolare, deve volgersi a questo mondo e buttarvisi dentro.[21]

Il rivoluzionario disprezza e odia la morale sociale attuale in tutti i suoi atti istintivi e in tutte le sue manifestazioni. Per lui, morale è tutto ciò che favorisce il trionfo della rivoluzione, immorale e criminale tutto ciò che la impedisce... Tutti i sentimenti affettivi, i sentimenti di parentela, di amicizia, di amore, di riconoscenza, devono essere spenti in lui dalla passione unica e fredda dell'opera rivoluzionaria... Notte e giorno egli deve avere un solo pensiero, un solo scopo: la distruzione implacabile.

E ancora:

Poiché non ammettiamo nessun'altra attività che quella della distruzione, noi riconosciamo che le forme nelle quali deve esprimersi questa attività possono essere estremamente varie: veleno, pugnale, nodo scorsoio, ecc. La rivoluzione santifica tutto senza distinzione. Così il campo è aperto![22]

Un elogio così appassionato del terrore, in cui la violenza è accettata quasi come un fine in sé, e che non si ritrova in altri scritti di Bakunin, è un segno del grado in cui questi soggiaceva allora all'influenza di Nečaev. Ma esso bastò per introdurre nel movimento anarchico un elemento destinato a permanervi, e a suggerire quella dottrina della propaganda mediante i fatti, che sarà la molla segreta di tante azioni anarchiche nel trentennio successivo. Prima di rientrare in Russia, Nečaev propugnava già un'azione immediata, personale e violenta:

Senza risparmio di vite, senza arrestarci di fronte a nessuna minaccia, timore o pericolo, dobbiamo – con una serie di atti e sacrifici susseguentisi secondo un piano meditato e stabilito, con una serie di tentativi arditi per non dire temerari – buttarci nella vita del popolo, onde risvegliare la fede in se stesso e in noi, la fede nella propria potenza, onde scuoterlo, unirlo e spin-

gato verso il trionfo della sua causa... Abbiamo un piano solamente negativo, che nessuno potrà modificare: la distruzione completa.[25]

Il curriculum rivoluzionario di Nečaev finí tuttavia in modo squallido e misterioso. Rientrato a Mosca, egli uccise uno studente che apparteneva alla sua organizzazione, sia che temesse un tradimento, sia che volesse mostrare il suo potere sui seguaci; poi, fuggí di nuovo a Ginevra. Qui cercò di trarre dalla sua la figlia di Herzen per carpirle del denaro e cominciò a brigare contro Bakunin, finché nel 1872 fu arrestato e consegnato alla polizia zarista: morí dieci anni dopo in prigione. Piú tardi, Bakunin ammise tristemente di essersi lasciato raggirare da un losco avventuriero. « Non c'è che dire, » scrisse « abbiamo fatto una parte da idioti. Come si befferebbe di noi Herzen, se fosse vivo, e come avrebbe ragione! Orbene, non c'è che da trangugiare questa pillola amara, la quale d'ora innanzi ci renderà piú accorti. »[26]
La breve collaborazione di Bakunin con Nečaev legò la dottrina anarchica alla pratica del terrorismo individuale, con risultati che si dimostreranno duraturi. Dal 1870 in poi, almeno un settore del movimento sarà sempre disposto a compiere atti terroristici, se non per amore del terrorismo in sé e per sé, almeno come simbolo di rivolta totale contro la società. Non di rado, perfino delinquenti e banditi pretenderanno di tradurre nei fatti dei principi anarchici, e attribuiranno ai loro delitti l'obiettivo di denunziare l'ipocrisia e la grettezza dell'ordine al quale attentavano. La Russia, in particolare, fu teatro di manifestazioni terroristiche che, pur non avendo come fine l'ideale anarchico dell'abolizione dello Stato, derivavano la loro tecnica dai movimenti ai quali i nomi di Bakunin e di Nečaev erano stati legati. In tutta l'Europa e altrove, il terrorismo divenne un'arma politica riconosciuta e, in qualche caso – come in quello della

congiura che portò all'assassinio dell'arciduca Francesco Ferdinando nel 1914 – esso fu ispirato direttamente dall'esempio dato dagli anarchici.

L'affare Nečaev, se assorbì molte delle energie di Bakunin nel 1869 e 1870, e lasciò un'impronta nelle sue dottrine, non fu però l'episodio più importante del suo soggiorno in Svizzera. Subito dopo il suo arrivo, egli si trovò coinvolto nella politica dei gruppi radicali locali, sia svizzeri che stranieri, e, per il loro tramite, in quella della prima Internazionale. Negli stessi anni, la sua influenza in Italia si consolidò, e vennero gettate in Spagna le basi di quella che doveva essere la più importante sezione del movimento anarchico in tutta Europa. Quando Bakunin arrivò a Ginevra nel 1867, un vigoroso movimento rivoluzionario esisteva già nelle zone vicine, soprattutto fra gli orologiai delle montagne del Giura. Se le esperienze italiane l'avevano convinto delle potenzialità rivoluzionarie dei contadini senza terra, e di quegli operai che non avevano nessun interesse costituito nella società esistente, in Svizzera egli si imbatté in un altro tipo di lavoratore, l'operaio e artigiano specializzato, riflessivo e ansioso di perfezionarsi, che cercava di creare nelle condizioni della sua vita di lavoro qualcosa dell'atmosfera della società futura. Lo stesso Bakunin avrà occasione di dire a questi operai:

Lavorando a piccoli gruppi nei vostri laboratori, e spesso lavorando in casa vostra, voi guadagnate molto di più di quanto non si guadagni nei grandi stabilimenti industriali che impiegano centinaia di operai; il vostro lavoro è intelligente, artistico, non abbrutente come quello che si fa con le macchine. La vostra abilità, la vostra intelligenza hanno un valore. Ed inoltre, voi avete molto più svago e relativa libertà; perciò siete più istruiti, più liberi, più fortunati degli altri.[23]

Probabilmente, l'entusiasmo con cui era stato accolto gli velava gli occhi, perché gli orologiai di Saint-Imier e

La Chaux-de-Fonds erano spesso sfruttati, mal retribuiti, e costretti a dipendere da altri per la vendita dei loro prodotti e l'acquisto delle materie prime; ma la libertà e le possibilità di istruzione e discussione di cui, grazie al loro lavoro, disponevano, erano un fatto reale; e, sotto l'influenza del dottor Coullery, un medico radicale, e con l'aiuto di un maestro anarchico, James Guillaume, essi erano già abbastanza organizzati per allacciare rapporti con il Consiglio generale dell'Internazionale fin dal 1865. Quando Bakunin fece la sua comparsa in mezzo a loro, essi reagirono subito, e con entusiasmo, al suo insegnamento, e al calore, all'esuberanza della sua personalità; e « Michele », come non tardò ad essere noto nel Giura svizzero, divenne un personaggio familiare delle loro assemblee.

Bakunin finì quindi per essere direttamente implicato nella politica operaia locale in Svizzera pur mantenendo contatti con anarchici e rivoluzionari in Russia, Italia, Spagna ed altri paesi. Di conseguenza si invischiò da un lato in polemiche e contrasti di carattere puramente elvetico, come la rivalità fra gli operai qualificati dell'industria degli orologi e i manovali semplici dell'edilizia a Ginevra, dall'altra entrò in rapporto più o meno diretto con l'Internazionale; cosa che non era mai avvenuta prima malgrado il carattere (almeno superficialmente) amichevole delle sue relazioni con Marx.

Fu anzi in Svizzera, nel settembre 1867, che egli fece la sua prima apparizione in un'assemblea internazionale: il Congresso di un'eterogenea organizzazione liberale detta *Lega della pace e della libertà*, riunitosi a Ginevra con la partecipazione non solo di Garibaldi, che doveva esserne l'astro, ma anche di Victor Hugo e di John Stuart Mill. Bakunin era ormai una figura europea abbastanza nota per apparire al fianco dell'eroe italiano, tanto più che, a quanto sembra, i due nutrivano un'istintiva simpatia reciproca, come se la loro semplicità e franchezza,

e la loro devozione alle cause rivoluzionarie in generale, permettessero loro di trascendere più vaste divergenze di dottrina e di tattica. Un testimone oculare ricorda:

Quando, col suo passo pesante e lento, [Bakunin] salì gli scalini della piattaforma dove era seduto l'ufficio di presidenza, vestito come sempre trascuratamente con un abito grigio sotto il quale si vedeva non una camicia ma una maglia, si gridò qua e là: Bakunin! Garibaldi, il presidente, si alzò, fece qualche passo verso di lui e gli diede l'abbraccio. Questo incontro entusiastico di due vecchi e provati combattenti della Rivoluzione fece una straordinaria impressione. Sebbene ci fossero non pochi suoi avversari nell'immensa sala, tutti si alzarono, e gli applausi entusiastici non finivano più.[26]

Per Bakunin, l'appartenenza a un organo rivoluzionario non fu mai incompatibile con l'appartenenza a un altro: la Fratellanza internazionale rivoluzionaria da lui fondata durante il soggiorno in Italia era ancora formalmente in vita, quando, nel giro di due mesi, egli costituì un nuovo organismo, l'Alleanza internazionale della democrazia socialista. Nel 1867, non gli sembrava quindi contraddittorio cercar di rendere più rivoluzionaria la Lega della pace e della libertà promuovendone l'adesione all'Internazionale, che proprio allora aveva mostrato il suo interessamento per la causa operaia in Svizzera sostenendo uno sciopero dei lavoratori edili a Ginevra; e, nel congresso tenuto dalla Lega l'anno dopo a Berna, si servì della tribuna per esporre le sue idee e criticare il blando liberalismo della maggioranza dei delegati:

Per diventare una potenza salutare e reale, la nostra lega dovrà diventare la *pura espressione politica* dei grandi interessi e principi economici e sociali, che si sono trionfalmente sviluppati e propagati oggi dalla grande Associazione internazionale dei lavoratori dell'Europa e dell'America.[27]

Ma la Lega non aveva nessuna intenzione di trasformarsi in un organo genuinamente rivoluzionario, e le proposte di Bakunin furono respinte. Subito dopo, egli ruppe i

rapporti con la Lega per aderire all'Internazionale: troppo vi prevalevano idee e tendenze sentimentali borghesi, perché un rivoluzionario serio vi trovasse posto.

Lo strumento era stato collaudato, riconosciuto inidoneo, e buttato via; non restava che cercarne un altro. L'Associazione internazionale dei lavoratori si presentò come tale.[68]

Evidentemente, Bakunin non aveva chiara coscienza di ciò che l'adesione all'Internazionale avrebbe implicato. I suoi compagni svizzeri vi appartenevano già; i suoi rapporti con Marx erano stati remoti ma, in genere, non ostili, e la sua ammirazione per lui come pensatore era immensa. Scriveva di Marx nel 1870:

Una grande intelligenza armata di una scienza profonda, la cui vita, lo si può dire senza piaggeria, è stata interamente ed esclusivamente votata alla causa più grande che esista oggi, quella dell'emancipazione del lavoro e dei lavoratori.[69]

Marx, a sua volta, lo giudicava « privo di ogni conoscenza teorica »;[70] ma Bakunin, nei limiti in cui aveva delle convinzioni filosofiche generali, condivideva la maggioranza delle sue. Era un materialista convinto; credeva profondamente nella possibilità di interpretare il mondo in termini di leggi scientifiche; non solo escludeva la necessità di una spiegazione metafisica o teologica del comportamento sociale, economico, politico ed etico, ma proclamava che interpretazioni simili avevano il solo effetto di oscurare negli uomini la coscienza dei loro interessi. Era il materialismo che, ai suoi occhi, rendeva Marx superiore a Proudhon, la cui disgrazia era appunto di « non aver mai studiato scienze naturali e non averne fatto proprio il metodo ». Marx, invece, era « sulla via buona. Egli ha stabilito come principio che tutte le evoluzioni politiche, religiose e giuridiche della storia sono non le cause, ma gli effetti, delle evoluzioni economiche ».[71] Ma le loro personalità erano troppo diverse perché una felice collaborazione fra i due fosse

possibile. L'urto fra i temperamenti divenne ben presto contrasto di principi, finché le divergenze in materia di tattica rivoluzionaria sfociarono in una rottura da cui il movimento operaio internazionale non doveva mai del tutto sollevarsi.

L'atteggiamento di Marx verso l'Internazionale era allora, e rimase fino all'ultimo, ambivalente. Da un lato, egli era convinto dell'importanza di un'organizzazione internazionale per la diffusione delle sue idee e per il mantenimento di un controllo diretto sui movimenti operai in rapido sviluppo in tutta Europa; dall'altro, guardava spesso con scetticismo quei congressi dell'Internazionale che non rispecchiavano pienamente le sue convinzioni, e che potevano servire da trampolino di lancio per dottrine che, a parer suo, avrebbero impedito alla classe proletaria di riconoscere la linea di azione giusta. In realtà, nei primi congressi dell'Internazionale i seguaci di Marx furono soverchiati da quelli di Proudhon, che anzi, essendo numerosi soprattutto in Francia e Svizzera, risultarono particolarmente forti al congresso di Ginevra – il primo dopo la fondazione dell'Internazionale – nel tardo autunno 1866. Marx aveva espresso i suoi dubbi in merito a questo convegno prima ancora che si riunisse:

> Sebbene io dedichi molto tempo ai lavori preparatori per il Congresso di Ginevra, non potrò andarvi, né lo voglio, perché non è possibile un'interruzione di qualche durata del mio lavoro. Io ritengo molto più importante per la classe operaia ciò che faccio con questo lavoro che con tutto ciò che potrei fare personalmente in un congresso qualunque.[32]

I delegati proudhoniani a Ginevra, in realtà, erano per lo più dei moderati; il lato decisamente anarchico del pensiero di Proudhon era stato lasciato cadere dai suoi discepoli a favore delle dottrine « mutualistiche » sulla organizzazione del credito e dell'economia in genere. Molti erano addirittura inclini ad ammettere un certo

intervento statale, per esempio in campo educativo; e invano Tolain cercò di imporre ai congressisti un atteggiamento classista, rivoluzionario e antintellettuale: « Noi non odiamo nessuno, » proclamò durante le sedute « ma, nelle condizioni presenti, dobbiamo considerare come avversari tutti i membri delle classi privilegiate in nome del capitale o in virtú di un diploma ».[14] Questa antipatia per gli intellettuali era destinata a ricorrere spesso fra gli anarchici, secondo il popolare slogan *Pas de mains blanches, seulement les calleuses*, ed è un sentimento che Bakunin doveva ripetutamente mostrar di condividere. È anzi lecito supporre, che appunto il voto contrario alla mozione Tolain e la confusione di idee nella maggioranza dei delegati al congresso ginevrino abbiano contribuito a renderlo accessibile, dopo che, due anni più tardi, aveva aderito all'Internazionale, al piano di Marx di dare all'organizzazione una struttura più efficiente e una base più classista. Da parte sua, ansioso di costituire un organismo capace di formare dei « propagandisti, degli apostoli e, infine, degli organizzatori » – qualcosa come le truppe d'assalto della rivoluzione lanciate alla conquista ideologica degli operai di tutta Europa –, Bakunin fondò nel 1868 l'Alleanza internazionale della democrazia socialista, da lui concepita – a quanto è dato di capire – non come organizzazione estranea all'Internazionale, o in alcun modo contraria ai suoi scopi, ma come un'élite che, nel suo seno, animasse i militanti di un continuo fervore rivoluzionario.
L'Alleanza fu l'organizzazione più efficiente fra tutte quelle inventate da Bakunin; alla fine del 1868, essa contava già delle sezioni a Lione e Marsiglia, aveva ripreso i contatti stabiliti a Napoli e dintorni, e aveva mandato Giuseppe Fanelli a Barcellona e Madrid per dare avvio a quello che sarà il vigoroso movimento anarchico spagnolo. Che questa attività fosse vista da Marx ed Engels con profonda diffidenza, non fa meraviglia;

per quanto leali potessero essere i propositi di Bakunin, l'Alleanza non poteva non apparire come un'organizzazione concorrente dell'Internazionale, cui mirava a sostituirsi nelle sue funzioni. L'atteggiamento ostile di Marx sconcertò Bakunin, e, il 22 dicembre 1868, avendo conosciuto gli appunti rivoltigli da Marx in una lettera ad uno dei suoi compagni ginevrini, gli scrisse:

Tu domandi [a Serno] se io continuo ad essere tuo amico. Sì, più che mai, caro Marx, perché meglio che mai sono giunto a capire adesso come tu avevi ragione seguendo, e invitando noi a seguire, la grande strada della rivoluzione economica, e denidendo coloro fra noi che si perdevano sui sentieri delle iniziative nazionali o semplicemente politiche. Io faccio ora ciò che tu hai incominciato più di venti anni fa. Dall'addio solenne e pubblico ai borghesi del congresso di Berna, non conosco altra società, altro ambiente, che il mondo dei lavoratori. La mia patria adesso è l'Internazionale, della quale tu sei uno dei fondatori principali. Vedi dunque, caro amico, che io sono tuo discepolo, e che sono fiero di esserlo.[24]

Questa lettera confermava il distacco di Bakunin dalla Lega della pace e della libertà, anche se non diceva nulla di specifico sull'Alleanza; ma, per quanto conciliante volesse essere, arrivò troppo tardi. Lo stesso giorno in cui fu scritta, il Consiglio generale dell'Internazionale, che tre mesi prima aveva formalmente condannato la Lega, si pronunciò ora contro l'Alleanza:

[La presenza di un secondo corpo internazionale operante al di dentro e al di fuori dell'Associazione internazionale dei lavoratori rappresenterebbe il mezzo infallibile per disorganizzarla.»[25]

Ancora una volta disposto a collaborare, Bakunin propose che l'Alleanza si sciogliesse e che le sue sezioni si trasformassero direttamente in sezioni dell'Internazionale. A lui, i problemi di organizzazione e di controllo, che per Marx erano tanto importanti, poco interessavano; ma, sentendo sfidata la sua autorità, Marx era deciso a distruggere l'influenza bakuninista nell'Associazione in-

ternazionale dei lavoratori. La crisi scoppiò al congresso che questa tenne a Basilea nel settembre 1869. Marx, che prima sembrava soprattutto vedere in Bakunin e nei suoi seguaci una minaccia alla giurisdizione del Consiglio generale, ne attaccò ora la posizione sia in campo politico sia in campo ideologico. Né lui né Engels intervennero al congresso, mentre i seguaci svizzeri di Bakunin vi accorsero in buon numero. Il russo diede un'altra prova della sua disposizione ad accettare l'autorità del Consiglio generale, e appoggiò la sua proposta di estenderne i poteri esecutivi e di riconoscergli il diritto di sospendere qualunque sezione agisse contro lo spirito della Internazionale.[8] Né vi furono sostanziali divergenze di principio nelle discussioni sulla proprietà in genere, e sulla proprietà collettiva della terra in specie, che occuparono gran parte del congresso. Ma Bakunin si oppose al Consiglio generale di Londra sul punto relativamente minore dell'inserimento nel programma immediato dell'Internazionale di una clausola relativa all'abolizione del diritto di eredità. Non a torto i marxisti obiettarono che questo problema si sarebbe automaticamente risolto dopo la rivoluzione, e che non aveva senso, a quello stadio, farne una questione specifica («La legge di eredità non è la causa ma l'effetto e la conseguenza giuridica dell'attuale organizzazione della società...» osservava Marx. «Ciò che noi dobbiamo discutere è la causa, non l'effetto. La sparizione del diritto di successione sarà il risultato naturale di un mutamento sociale che abolirà la proprietà individuale dei mezzi di produzione».) Per Bakunin, invece, questo era da tempo un punto chiave. Per lui, la proprietà ereditaria, lungi dall'essere uno dei tanti malanni, relativamente secondari, destinati a scomparire con la distruzione della società capitalistica, era la base su cui questa si ergeva; la sua abolizione costituiva quindi un passo essenziale verso l'abolizione dello Stato, e qualunque Stato si la-

sciasse persuadere (o costringere) o sopprimere la ricchezza ereditaria, avrebbe dato una prima e decisiva spinta alla soppressione di se stesso. Inoltre, ai suoi occhi, era la proprietà ereditaria che impediva ogni vera eguaglianza fra gli uomini: non esistono disparità di doti naturali ed è solo l'ambiente che produce le ingiustizie della società attuale. « Nella loro immensa maggioranza, gli uomini non sono identici, ma equivalenti e perciò uguali » [27]: togliete ai ricchi i patrimoni ereditati, e con essi i privilegi di una buona nutrizione, istruzione e abitazione, ed essi non saranno migliori di altri.

L'insistenza di Bakunin su questo punto al congresso di Basilea può essere stata tatticamente un errore e avergli recato scarsi vantaggi. Comunque, egli risultò vittorioso, e l'opposizione sua e dei suoi discepoli svizzeri, francesi e belgi, mise in minoranza la mozione del Consiglio generale. Quando la cosa venne a conoscenza, Eccarius, il sarto tedesco che rappresentava al congresso il Consiglio generale, esclamò: « Marx sarà molto scontento. » [28] La reazione immediata di Marx fu, tuttavia, che a Basilea le cose avrebbero anche potuto andar peggio: « Sono contento che il congresso di Basilea sia passato, » scriveva il 25 settembre alla figlia « e che sia andato relativamente così bene. Sono sempre preoccupato per questi pubblici spettacoli del partito " con tutte le sue magagne ". » [29] Ma, nei sei mesi che seguirono, Marx ed Engels, appoggiati da alcuni avversari personali di Bakunin tra i profughi a Ginevra, lanciarono contro di lui un attacco a fondo sul piano sia politico che personale. Mentre le sezioni dell'Internazionale in Svizzera erano sempre più dilaniate da polemiche fra i partigiani dei due campi opposti, ritornarono alla ribalta tutte le accuse contro il comportamento personale di Bakunin. Ripresero a circolare le voci che egli fosse un agente zarista, accusa di cui il congresso di Basilea l'aveva for-

parzialmente scagionato; si disse che, avendo avuto l'incarico di tradurre il primo volume del *Capitale* in russo, egli avesse intascato l'anticipo senza condurre a termine la traduzione, sebbene Franz Mehring, lo storico ufficiale della socialdemocrazia tedesca, osservi con comprensione: « Quanti scrittori... e fra loro anche i nomi più famosi, tante volte sono rimasti debitori di un acconto verso il loro editore. Non è certo una cosa lodevole, ma ci vuol altro, per mandare il colpevole al patibolo! »[34]
Per tutto il biennio successivo, sul drammatico sfondo della guerra franco-prussiana e della Comune parigina, la polemica si trascinò in un fuoco di fila di lettere, circolari e libelli che ripetevano le stesse accuse e controaccuse. Marx aveva finito col credere, non meno fermamente della polizia di quasi tutti gli Stati europei, che Bakunin fosse a capo di una vasta cospirazione segreta. A loro volta, Bakunin e i suoi compagni si erano sempre più convinti che i tentativi di Marx di organizzare il movimento operaio sulla base di una rigida centralizzazione avrebbero frustrato gli scopi che il movimento stesso doveva, o si pretendeva che dovesse, servire. Come dichiaravano gli anarchici giurassiani nella loro « Circolare di Sonvillier », del novembre 1871, dopo che Marx aveva lanciato la sua offensiva:

Come pretendere che un'organizzazione egualitaria e libera esca da un'organizzazione autoritaria? L'Internazionale, embrione della futura società umana, è tenuta fin d'ora ad essere l'immagine fedele dei nostri principi di libertà e federazione, e a rigettare dal suo seno ogni principio tendente all'autorità e alla dittatura.[35]

Bakunin fu però lento a raccogliere la sfida personale e politica di Marx, e lasciò ai suoi compagni svizzeri il compito di rappresentarne le idee, un po' per sincero rispetto dell'avversario, un po' per considerazioni tattiche, e un po' per altre preoccupazioni, i suoi rapporti con

Nečaev, le sue difficoltà finanziarie, il crescente interesse per i movimenti anarchici in Spagna e Italia, e, infine, il trauma della guerra del 1870. Inoltre, era consapevole che la rottura con Marx, se fosse avvenuta, doveva avvenire su una chiara questione di principio. Scriveva a Herzen nell'ottobre 1869:

> Potrebbe... avvenire, e anche assai presto, che io ingaggi una lotta contro di lui, non per l'offesa personale, beninteso, ma per una questione di principio, ossia per quel che riguarda il comunismo di Stato, di cui egli stesso e i partiti inglese e tedesco sono appassionati sostenitori. Se così sarà, sarà una lotta a morte. Ma vi è un tempo per tutte le cose, e il momento di questa lotta non è ancora suonato.[42]

Fu Marx a decidere quando sarebbe scoccata l'ora. Nell'estate 1871, egli convocò a Londra una conferenza ristretta dell'Internazionale, sia per tentar di redigere un bilancio della situazione dopo il crollo e la repressione della Comune parigina, sia come mezzo (egli sperava) per eliminare definitivamente l'influenza di Bakunin. Nessuno dei più intimi collaboratori di quest'ultimo vi partecipò, sebbene alcune delle sue idee fossero difese da una parte di delegati, rimasta sempre in minoranza; e qui Marx si dichiarò apertamente a favore dell'organizzazione di un partito politico della classe operaia come vero organo dell'emancipazione del proletariato: « Nella sua lotta contro il potere collettivo delle classi possidenti, il proletariato non può agire come classe che formandosi esso stesso in partito politico distinto, opposto a tutti gli antichi partiti formati dalle classi possidenti. »[43] La clausola era esplicitamente diretta contro Bakunin e il suo rifiuto completo dell'azione politica; un'altra risoluzione dichiarava che « l'incidente dell'Alleanza della democrazia socialista » era considerato chiuso. Come apparve ben presto, tuttavia, i risultati della conferenza di Londra delusero Marx. Tranne che in Germania, il proletariato non sembrava ansioso di costituirsi in par-

tito politico sotto la direzione sua e dell'Internazionale, mentre l'influenza bakuniniana rimaneva intatta in Spagna, Italia e Svizzera, e in un numero considerevole di partigiani della stessa Internazionale in Francia e Belgio. D'altra parte, nel 1872, Marx giunse alla conclusione che l'Internazionale aveva comunque esaurito il suo compito; e in realtà la repressione seguita dovunque alla Comune parigina ne rendeva estremamente difficile l'attività. Marx cominciò quindi a diramare una «Circolare privata» del Consiglio generale, in gran parte opera di Engels, sulle *Pretese scissioni nell'Internazionale*, in cui le vecchie accuse personali e politiche contro Bakunin erano ripetute, e che si chiudeva con la formulazione più esplicita fin allora apparsa delle divergenze teoriche tra marxisti e anarchici:

L'anarchia, ecco il grande cavallo di battaglia del loro maestro Bakunin, che dei sistemi socialisti non ha preso che le etichette. Tutti i socialisti per anarchia intendono questo: una volta raggiunto lo scopo del movimento proletario, l'abolizione delle classi, scompare il potere dello Stato che serve a mantenere la grande maggioranza produttrice sotto il giogo di una minoranza sfruttatrice poco numerosa, e le funzioni governative si trasformano in semplici funzioni amministrative. L'Alleanza prende la cosa a rovescio. Essa proclama l'anarchia tra i ranghi del proletariato come il mezzo più infallibile per spezzare la potente concentrazione delle forze sociali e politiche tra le mani degli sfruttatori. Con questo pretesto, essa chiede all'Internazionale, nel momento in cui il vecchio mondo tenta di schiacciarla, di rimpiazzare la sua organizzazione con l'anarchia.[44]

Questo violento attacco finale non giunse inatteso a Bakunin. «La spada di Damocle da cui ci si è minacciati da parecchio tempo è finalmente caduta sul nostro capo. Non è propriamente una spada, ma l'arma abituale del signor Marx: un mucchio di sozzure.»[45] Questo attacco fu seguito, subito dopo, da una convocazione del congresso dell'Internazionale all'Aia, cioè abbastanza lontano dalla Svizzera, dalla Spagna e dall'Italia, per render

difficile e costosa una partecipazione dei seguaci di Bakunin. Questi vi fu rappresentato dallo svizzero James Guillaume: Marx vi andò di persona. Grigie e prive di luce, le sedute videro l'ennesima ripetizione delle accuse contro Bakunin, compresa quella di disonestà finanziaria nella faccenda della traduzione del *Capitale*; si contestò il diritto dei bakuninisti di partecipare al congresso. Guillaume e altri vennero espulsi, e si decise di trasferire la sede del Consiglio generale negli Stati Uniti. Marx aveva riportato la vittoria su Bakunin, ma questa vittoria segnava anche la fine dell'Internazionale dei lavoratori.

Le ragioni immediate dello scisma nel movimento operaio internazionale erano di un'importanza relativamente minore: un malinteso circa i rapporti fra l'Alleanza internazionale della democrazia socialista e l'Associazione internazionale dei lavoratori, un disaccordo circa l'abolizione della proprietà ereditaria come punto del programma minimo, divergenze locali tra gli operai della zona ginevrina, accuse in merito alla condotta personale di Bakunin. Era tuttavia inevitabile, poiché entrambe le parti avevano bisogno di una più vasta questione di principio sulla quale battersi, che le divergenze politiche e dottrinarie venissero ingrandite e codificate. Il comunismo, basato nel periodo transitorio sull'esercizio della dittatura ad opera di un partito fortemente disciplinato ed accentrato, che i marxisti propugnavano, contrastava con la visione cara agli anarchici di una libera federazione di comuni indipendenti, in cui il capitale, le fabbriche, gli strumenti di lavoro e le materie prime, appartenessero ad associazioni di produttori, e la terra a chi la coltivava. Ma l'interesse di Bakunin fu sempre più quello di «fare la rivoluzione» e di difendere la libertà, che di descrivere l'organizzazione economica della società nuova. Al congresso della Lega della libertà e della pace, a Berna, aveva dichiarato:

Detesto il comunismo perché esso è la negazione della libertà, e perché non posso concepire nulla di umano senza la libertà. Non sono comunista, perché il comunismo concentra e fa assorbire tutte le forze della società nello Stato, perché conduce necessariamente alla centralizzazione della proprietà nelle mani dello Stato, mentre io voglio l'abolizione dello Stato, l'eliminazione radicale di questo principio dell'autorità e della tutela dello Stato che, sotto il pretesto di moralizzare e civilizzare gli uomini, li ha fino ad oggi asserviti, oppressi, sfruttati e depravati.[60]

Ancora, sebbene capisse che a Proudhon mancavano la visione generale del mondo e la mente filosofica e sistematica di Marx, si sentiva istintivamente e passionalmente più vicino a lui che all'altro: « Proudhon aveva compreso e sentito la libertà meglio [di Marx]. Proudhon, quando non faceva della dottrina e della metafisica, possedeva il vero istinto del rivoluzionario, adorava la figura di Satana e proclamava la necessità dell'anarchia. È possibilissimo, invece, che Marx possa *teoricamente* elevarsi alla concezione di un sistema della libertà ancor più razionale di quello di Proudhon, ma l'istinto della libertà gli manca; egli è un autoritario dalla testa ai piedi. Di qui i due sistemi: quello anarchico di Proudhon, allargato, sviluppato e liberato di tutti i suoi ornamenti metafisici, idealistici e dottrinari, che accetta la materia e l'economia sociale come basi di ogni sviluppo della scienza e della storia; e quello di Marx, capo della scuola tedesca dei comunisti autoritari. »[61] Diversità di temperamento da un lato, fondamentali divergenze circa i metodi per attuare la rivoluzione, dall'altro. Secondo Marx, la rivoluzione sarebbe giunta come lo sbocco degli ineluttabili processi della storia, e della graduale presa di coscienza da parte del proletariato del suo posto nella non meno ineluttabile lotta fra le classi. Secondo Bakunin, la rivoluzione poteva essere provocata da un pugno di capi ispirati e fanatici che sfruttassero le potenzialità rivoluzionarie *già* esistenti in seno alla società borghese. « Tre uomini soltanto così uniti formano già, secondo

me, un serio principio di potenza » scriveva sul finire del 1871 agli « amici d'Italia ». « Or che sarà quando giungerete ad organizzarvi nel vostro paese al numero di alcune centinaia?... Alcune centinaia di giovani di buona volontà non bastano certamente per creare una potenza rivoluzionaria, fuori dal popolo... Basteranno però per organizzare la potenza rivoluzionaria del popolo. »[35] E ancora, al Cerretti, pochi mesi dopo: « Voi volete la rivoluzione popolare; per conseguenza, non occorre che reclutiate un esercito, perché il vostro esercito è il popolo. Quello che dovete costituire sono gli *stati maggiori*, la rete ben organizzata ed ispirata dei capi del movimento popolare. Per questo non occorre affatto disporre di un gran numero di individui iniziati all'organizzazione segreta. »[36]
Questa predilezione per le società segrete a struttura non rigida, in contrasto con i partiti politici aperti e centralizzati che i seguaci di Marx andavano organizzando, soprattutto in Germania, si rifletteva in un modo fondamentalmente diverso di concepire la tattica e l'organizzazione rivoluzionaria. Per usare le parole di Bakunin a proposito dei due campi avversi:

Il loro fine è lo stesso; l'uno e l'altro vogliono la creazione di un ordine nuovo, unicamente fondato sull'organizzazione del lavoro collettivo... Solo che i comunisti [autoritari] s'immaginano di poterci arrivare grazie allo sviluppo e all'organizzazione della potenza *politica* delle classi operaie, e principalmente del proletariato delle città, con l'aiuto del radicalismo borghese, mentre i socialisti rivoluzionari, nemici di ogni lega e alleanza equivoca, pensano di poter raggiungere questo fine solo mediante lo sviluppo e l'organizzazione non politica ma sociale, e quindi *antipolitica*, delle masse operaie tanto delle città quanto delle campagne, compresi gli uomini di buona volontà delle classi superiori, i quali, rompendo con tutto il loro passato, vogliano francamente unirsi con essi accettandone integralmente il programma... Di qui, due metodi diversi. I comunisti credono di dover organizzare le forze rivoluzionarie operaie per impadronirsi della potenza politica degli Stati. I socialisti rivoluzionari

si organizzano in vista della distruzione o, se si vuole una parola più gentile, della liquidazione, degli Stati.[18]

Egli ammetteva che, in una rivoluzione, la disciplina è necessaria (sebbene non nutrisse un naturale rispetto per questa dote); ma la disciplina del movimento rivoluzionario non sarebbe stata per lui la disciplina dittatoriale e dogmatica dei comunisti, bensì

la coordinazione volontaria e ragionata di tutti gli sforzi individuali verso una meta comune. Al momento dell'azione, in mezzo alla lotta, i ruoli si ripartiscono naturalmente secondo le attitudini di ciascuno: gli uni dirigono e comandano; altri eseguiscono gli ordini. Ma nessuna funzione si fossilizza, si irrigidisce o resta irrevocabilmente legata ad alcuno. L'ordine e la promozione gerarchica non esistono, cosicché il comandante di ieri può diventare il subalterno di oggi. Nessuno si eleva al disopra degli altri o, se si eleva, è solo per ricadere un attimo dopo, come le onde del mare, tornando sempre al salutare livello dell'eguaglianza.[19]

Bakunin vedeva chiaramente che i due metodi opposti per «fare la rivoluzione» non potevano non incidere sulla natura della società postrivoluzionaria, e quindi insisteva sulla necessità che l'organizzazione del movimento rivoluzionario assomigliasse al tipo di organizzazione sociale che la rivoluzione mirava a stabilire. In questo risiedeva, forse, la divergenza più radicale da Marx. Sebbene questi ed Engels credessero che un giorno lo Stato si sarebbe «estinto», la loro mente si concentrava assai più sull'analisi della società esistente e sui mezzi per trasformarla. Engels espresse i due punti di vista, nella loro insuperabile antitesi, nel modo seguente:

Tutti i socialisti sono d'accordo in ciò, che lo Stato politico e con lui l'autorità politica scompariranno in conseguenza della prossima rivoluzione sociale, e cioè che le funzioni pubbliche perderanno il loro carattere politico, e si cangeranno in semplici funzioni amministrative veglianti ai veri interessi sociali. Ma gli antiautoritari domandano che lo Stato politico autoritario sia

abolito d'un tratto, prima ancora che si siano distrutte le condizioni sociali che l'hanno fatto nascere. Eglino domandano che il primo atto della rivoluzione sociale sia l'abolizione dell'autorità. Non hanno mai veduto una rivoluzione questi signori? Una rivoluzione è certamente la cosa più autoritaria che vi sia; è l'atto per il quale una parte della popolazione impone la sua volontà all'altra col mezzo di fucili, bajonette e cannoni, mezzi autoritari se ve ne sono. E il partito vittorioso, se non vuole aver combattuto invano, deve continuare questo dominio col terrore che le sue armi inspirano ai reazionari. La Comune di Parigi sarebbe durata un sol giorno, se non si fosse servita di questa autorità di popolo armato, in faccia ai borghesi? Non si può al contrario rimproverarle di non essersene servita abbastanza largamente? [38]

La tragedia del movimento rivoluzionario è stata che Engels aveva ragione, e che, pur continuando a proclamare – come lo stesso Khruščëv al XXII congresso del PCUS – che la scomparsa dello Stato è il fine ultimo, i comunisti hanno tratto la propria efficienza rivoluzionaria dalla disciplina spietata della loro organizzazione, mentre i rivoluzionari che hanno messo in pratica le dottrine organizzative di Bakunin, come gli anarchici nella guerra civile spagnola, non sono riusciti a sopravvivere.
La disputa con Marx portò comunque Bakunin a formulare con maggior chiarezza di quanto non avesse fatto prima molte delle sue idee sulla società libertaria e sulla natura della rivoluzione che ne sarebbe stata il preludio. Inoltre, durante gli anni della sua collaborazione con l'Internazionale, si era avvicinato più che mai a realizzare il sogno di un movimento operaio mondiale con al centro lui stesso. Andava stabilendo nuovi contatti in Italia, e gruppi e periodici anarchici sorgevano un po' dovunque, organizzati da giovani professionisti e studiosi, come lo studente in medicina Errico Malatesta, che per primo allacciò contatti con gli anarchici nel 1871 a Napoli, e che doveva mantenere tenacemente le sue convinzioni perfino durante il fascismo. Pochi di questi

gruppi ebbero lunga vita, ma ogni volta nuove sezioni anarchiche ne presero il posto. L'idea dell'anarchia come dottrina si adattava particolarmente alle condizioni sociali dell'Italia; non vi morí quindi mai completamente e, sebbene il movimento non divenisse mai la forza che rappresentò in Spagna, rimase a lungo una dottrina viva e operante, destinata ad influire sulla vita politica pratica e a produrre ricorrenti disordini, mentre gruppi di emigranti italiani trapiantavano negli Stati Uniti le idee coltivate in patria, trovando nella rude e violenta lotta di classe caratteristica della vita e dei rapporti di lavoro in molte parti dell'America alla fine del secolo un terreno ad esse quanto mai propizio. Ancora nel terzo decennio del Novecento, due anarchici italiani, Sacco e Vanzetti, contribuiranno con una *cause célèbre* al processo di maturazione politica di un'intera generazione radicale negli Stati Uniti. Ma il paese in cui il bakuninismo colse il suo successo piú notevole fu la Spagna. Nel 1868, Élie Reclus, uno dei due fratelli che facevano spicco nel movimento anarchico come suoi leader intellettuali, si recò nella penisola all'atto in cui vi si proclamava la Prima repubblica, e nell'ottobre dello stesso anno il comitato ginevrino di Bakunin pubblicò un manifesto rivolto agli operai spagnoli in cui la richiesta di autonomia provinciale fatta da tempo dal liberale Pi y Margall era presentata come suscettibile di aprire la via all'anarchismo: « Il popolo spagnolo proclamerà la repubblica basata sulla federazione delle province autonome, unica forma di governo che, transitoriamente e come mezzo per raggiungere un'organizzazione sociale conforme a giustizia, offra garanzie serie di libertà popolare. »[5]

Nell'ottobre 1869, un altro discepolo di Bakunin fu mandato in Spagna, e vi gettò le basi di un movimento anarchico organizzato: Giuseppe Fanelli. Giovane architetto e ingegnere italiano, che aveva lasciato la profes-

sione per dedicarsi alla politica. Fanelli aveva prima seguito Mazzini, ed era stato eletto deputato (sfruttando da allora in tutto e per tutto il privilegio dei viaggi gratuiti, se è vero che passava la notte in treno per non dover pagare la pigione). Ma nel 1866 conobbe Bakunin e, come tanti giovani mazziniani in Italia, passò dalla sua parte, vedendo in lui l'apostolo e il rappresentante della vera rivoluzione. Uno straordinario successo arrise alla sua missione spagnola. Egli ignorava la lingua e non riuscí a trovare il compagno con il quale avrebbe dovuto viaggiare; l'indirizzo che gli era stato dato di Madrid risultò inoltre sbagliato, ed egli si trovò a corto di denaro. Ciò nonostante Fanelli riuscí a prendere contatto con un gruppo di giovani intellettuali che conoscevano già le dottrine di Fourier e di Proudhon, e che erano ansiosi di sfruttare il rovesciamento della monarchia e la creazione di una nuova repubblica come trampolino per la rivoluzione sociale. Naturalmente, la notizia che esisteva un'Internazionale li entusiasmò, e Fanelli fece loro un'impressione enorme: « Era un uomo sulla quarantina, » scriverà di lui molti anni dopo, Anselmo Lorenzo « alto, dalla faccia grave e amabile, dalla barba folta e nera, dai grandi occhi scuri ed espressivi, che brillavano come tizzoni ardenti, o esprimevano la compassione piú affettuosa, a seconda dei sentimenti che lo animavano. La sua voce aveva un timbro metallico suscettibile di tutte le inflessioni adatte a ciò che egli andava esponendo, e che passavano rapidamente da accenti di collera e di minaccia contro gli sfruttatori e i tiranni fino ad accenti di dolore, pietà e conforto. »[51]
Parlando in francese, lingua che il suo uditorio non capiva, Fanelli riuscí egualmente a fondare una sezione spagnola dell'Internazionale dei lavoratori, o dell'Alleanza di Bakunin – giacché, in Spagna come in Italia, gli anarchici erano spesso all'oscuro delle polemiche e degli scismi di Londra o di Ginevra. Il movimento, una volta

lanciato, mise radici; e nei successivi sessant'anni la rivendicazione dei primi discepoli di Bakunin a Barcellona: « Chiediamo che cessi il regno del capitale, dello Stato e della Chiesa, per costruire sulle sue rovine l'anarchia, libera federazione di libere associazioni di operai »[28] divenne il credo di milioni di spagnoli.
Ma nel 1871 le speranze che Bakunin aveva nutrito di divenire il centro di un movimento europeo per la rivoluzione sociale cominciarono a svanire. La guerra franco-prussiana l'aveva terribilmente eccitato, e tutti i suoi sentimenti antitedeschi, acuiti dalle divergenze con Marx, l'avevano reso così francofilo che la sconfitta della Francia gli aveva fatto temere la sua trasformazione in provincia tedesca, nel qual caso « invece del socialismo vivente, del socialismo vero, avremmo il socialismo dottrinario di Germania ».[29] È vero che, agli inizi, la caduta di Napoleone III gli aveva offerto il modo di partecipare, per la prima volta dopo il 1849, ad una rivoluzione autentica, e nel settembre 1870, accorso a Lione, vi si era immerso nella politica repubblicana. Ma il suo ardente appello a favore di un'azione rivoluzionaria immediata aveva avuto scarsa eco, e alla fine di settembre egli aveva dovuto lasciare la città per Marsiglia, e di qui tornare in Svizzera, povero e deluso. Perfino la Comune di Parigi del marzo 1871 lo lasciò scettico, sebbene una parte dei suoi compagni, amici o ammiratori – Varlin, Benoît Malon, Elisée Reclus – vi fossero attivamente coinvolti. In realtà, dopo il 1871, sentendosi ormai vecchio, infermo e deluso, Bakunin si ritirò dal lavoro rivoluzionario attivo, anche se nel 1874 si recò per breve tempo in Italia con l'intenzione di partecipare al moto insurrezionale di Bologna che gli anarchici italiani speravano divenisse il primo anello di una rivolta spontanea in tutta la penisola. Il tentativo, come tanti piani bakuninisti, finì nel disastro: la polizia conobbe i piani d'insurrezione, molti cospiratori persero la testa, e Bakunin, dopo di aver meditato

il suicidio (la sua situazione personale e finanziaria era più che mai disperata), fuggì travestito da prete riparando una volta di più in Svizzera, dove morì il primo luglio 1876.
L'anno prima aveva scritto a Élisée Reclus:

La rivoluzione per il momento è tornata nel suo letto: ricaschiamo nel periodo delle evoluzioni, cioè di quelle rivoluzioni sotterranee invisibili e, spesso, inavvertite.[57]

In verità, la repressione della Comune parigina e i provvedimenti degli altri governi europei, mentre davano l'impressione che l'Internazionale fosse stata più attiva di quanto non fosse avvenuto in realtà, rendevano quasi impossibile un'attività rivoluzionaria efficace. Difficilmente l'Internazionale sarebbe riuscita a sopravvivere, anche se Marx non avesse deciso che aveva esaurito la sua missione, e se non si fosse aspramente divisa in due campi opposti e nemici. Ma un alone leggendario finì per circondarla, e per cinquant'anni e più essa rimase l'ideale del proletariato europeo nel momento in cui, intorno alla Comune, si creava un mito che i marxisti come gli anarchici valorizzavano, i primi considerandola un esempio classico di rivoluzione proletaria diretta dall'Internazionale, i secondi additandola a modello della società futura: essa era

semplicemente la città di Parigi che si amministra da sé, adottando le stesse misure per tutti i suoi figli, prendendosi egualmente cura di ciascuno... Oh, come sarebbe bella, una Parigi che sbriga da sé le sue faccende, che ha per tutti e per ciascuno lo stesso metro, lo stesso peso, la stessa giustizia, la stessa fratellanza![58]

È di Bakunin il merito, se l'idea di una rivoluzione libertaria mise radici altrettanto forti, quanto la dottrina marxista di una lotta di classe disciplinata centralmente. Come scrive il Venturi: « Non un'organizzazione, ma una mentalità rivoluzionaria, egli riuscità a suscitare. »[59]

Nei successivi vent'anni, quando i rivoluzionari cominceranno a porsi il problema di nuovi metodi di azione, in date località e circostanze una *mentalità* rivoluzionaria sembrerà non di rado più vitale e più feconda che un'*organizzazione* rivoluzionaria.

Note

[1] Per la vita di Bakunin, cfr. soprattutto Max Nettlau, *Michael Bakunin. Eine Biographie*, London 1896-1900, 3 voll.; e anche il già citato E. H. Carr, *Michael Bakunin*, London 1937.
[2] E. H. Carr, *op. cit.*, p. 38.
[3] *Ibid.*, pp. 8-9.
[4] *Ibid.*, p. 12.
[5] A. Romano, *Storia del movimento operaio in Italia*, Torino, Bocca, 1950, I, p. 185.
[6] M. Bakunin, *Appello agli slavi*, qui citato da Kaminsky, *Bakounine, la vie d'un révolutionnaire*, Paris 1938 (trad. it. di C. Doglio, *Bakunin, una vita avventurosa*, Milano, Istituto Editoriale Italiano, 1945, p. 122). Cfr. anche B.P. Hepner, *Bakounine et le panslavisme révolutionnaire*, Paris 1950).
[7] Kaminsky, *op. cit.* (trad. it. cit., p. 225).
[8] E. H. Carr, *op. cit.*, p. 378 (qui citato da Fr. Engels, *L'Internazionale e gli anarchici*, Roma, Editori Riuniti, 1965, p. 110).
[9] A. Herzen, *Passato e presente*, Torino, Einaudi, 1949, p. 502. Cfr. anche M. Bakunin, *Correspondance (1860-1874)*, a cura di M. Dragomanov, Paris 1896. La citazione dalla *Confessione* è tratta da M. Bakunin, *Confession*, Paris 1932, p. 58.
[10] Sui rapporti tra Bakunin e Mazzini, cfr. A. Romano, *op. cit.*, e, fra gli altri, N. Rosselli, *Mazzini e Bakunin*, Torino, Bocca,

1967. Cfr. anche Richard Hostetter, *The Italian Socialist Movement I: Origins (1860-1882)*, Princeton, N. J., 1958 (trad. it. di F. Ossola, *Le origini del movimento socialista italiano*, Milano, Feltrinelli, 1962); Arthur Lehning, *Michel Bakounine et l'Italie. Textes établies et annotés*, Leiden 1961; M. Bakunin, *Ritratto dell'Italia borghese (1866-1871) e La teologia di Mazzini e l'Internazionale*, a cura di P. C. Masini, Bergamo, Novecento Grafico, 1960-61.

[11] A. Romano, *op. cit.*, I, p. 267.

[12] M. Bakounine, *Oeuvres*, Paris 1913, V, p. 180.

[13] M. Bakunin, *Statalismo e Anarchia*, cit. in F. Venturi, *Il populismo russo*, Torino, Einaudi, 1952, II, p. 710.

[14] In M. Nettlau, *Bakunin e l'Internazionale in Italia dal 1864 al 1872*, Ginevra, Libreria del Risveglio, 1928, p. 184.

[15] M. Bakounine, *Oeuvres*, *cit.*, VI, p. 399; e *Ritratto dell'Italia borghese*, *cit.*, p. 124.

[16] M. Bakunin, *Statalismo e Anarchia*, in F. Venturi, *op. cit.*, II, p. 708.

[17] M. Bakounine, *Oeuvres*, *cit.*, V, p. 167.

[18] *Ibid.*, V, p. 252.

[19] Bakunin a James Guillaume, 13 apr. 1869, in F. Venturi, *op. cit.*, I, p. 593.

[20] F. Venturi, *op. cit.*, I, p. 592.

[21] *Ibid.*, I, p. 602.

[22] F. Engels, *L'Internazionale e gli Anarchici*, *cit.*, pp. 118-145.

[23] F. Venturi, *op. cit.*, I, pp. 605, 607.

[24] A. Romano, *op. cit.*, I, p. 271.

[25] M. Bakunin, conferenza nel Val de Saint-Imier, 1871, in *Oeuvres*, V, pp. 325 sg. Qui da Bakunin, *Lo Stato e la Comune*, trad. it. di L. Fabbri, Milano, Tempi Nuovi, 1922, p. 200.

[26] M. Nettlau, *op. cit.*, p. 226.

[27] F. Engels, *op. cit.*, p. 42.

[28] E. H. Carr, *op. cit.*, p. 344.

[29] Bakounine, *Oeuvres*, *cit.*, IV, pref. di Guillaume, p. VIII.

[30] Marx a F. Bolte, 23 nov. 1871, in Marx-Engels, *Il Partito e l'Internazionale*, Roma, Rinascita, 1948, p. 210.

[31] M. Bakunin, *Aux frères de l'Alliance en Espagne (1872)*, in Max Nettlau, *Bakunin und die Internationale in Italien bis zum Herbst 1872*, in «Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung», II, 1911-12, pp. 283-84.

[32] Marx a Kugelmann, 23 agosto 1866, in *Lettere a Kugelmann*, trad. it. di C. Julg, Roma, Rinascita, 1950, p. 35.

[33] J. L. Puech, *Le proudhonisme dans l'Association Internationale des Travailleurs*, Paris 1907, pp. 135-36.

[34] Bakunin a Marx, 22 dic. 1868, in «Neue Zeit», 1900-01, pp. 6-7 (qui citato da A. Romano, *op. cit.*, I, p. 242).
[35] A. Romano, *op. cit.*, I, pp. 243-44.
[36] Franz Mehring, *Karl Marx*, Leipzig 1918, p. 425 (trad. it., Roma, Rinascita, 1953).
[37] M. Bakounine, *Oeuvres*, *cit.*, V, p. 151.
[38] A. Romano, *op. cit.*, I, p. 255.
[39] Marx a Laura Lafargue, in Mehring, *op. cit.* (trad. it. cit., p. 420).
[40] In Mehring, trad. it. cit., p. 492.
[41] M. Bakounine, *Oeuvres*, *cit.*, II, prefazione di Guillaume, pp. XLIX s.
[42] Bakunin a Herzen, 28 ott. 1869, in *Oeuvres*, *cit.*, V, pp. 253-54 (qui cit. da A. Romano, *op. cit.*, I, p. 257).
[43] Risoluzione IX della Conferenza di Londra. Per un'analisi del significato storico di questa conferenza e del declino dell'Internazionale, cfr. Miklós Molnár, *Le déclin de la Première Internationale, la Conférence de Londres de 1871*, Genève 1963. Qui citato da Marx-Engels, *Scritti italiani*, a cura di G. Bosio, Milano, Avanti!, 1955, p. 84.
[44] *Les prétendues scissions dans l'Internationale*, Circulaire privée du Conseil Général de l'Association Internationale des Travailleurs, Genève 1872. Qui da F. Engels, *L'Internazionale e gli Anarchici*, *cit.*, pp. 30-51. Questo e altri documenti sono stati ristampati da Jacques Freymond in *La Première Internationale*, Récueil de Document, Genève 1962, 2 voll.
[45] M. Bakounine, *Oeuvres*, *cit.*, II, p. I. Qui dalla prefazione di Guillaume a Bakunin, *Stato e Comune*, *cit.*, p. 56.
[46] J. Guillaume, *L'Internationale: Documents et Souvenirs, 1864-1878*, Paris 1905-10, 4 voll., I, pp. 74-75. Qui da *Stato e Comune*, *cit.*, p. 66.
[47] Citato in Nettlau, *Bakunin und die Internationale in Italien bis zum Herbst 1872*, *cit.*, pp. 285 sg.
[48] M. Bakunin, *Ai miei amici d'Italia*, in M. Nettlau, *Bakunin e l'Internazionale in Italia*, *cit.*, p. 253.
[49] *Ibid.*, p. 270.
[50] J. Guillaume, *op. cit.*, II, pp. 160-61.
[51] M. Bakounine, *L'Empire Knouto-Germanique et la révolution sociale*, 1871, in *Oeuvres*, *cit.*, II, p. 297.
[52] F. Engels, *Dell'Autorità*, in «Almanacco Repubblicano per l'anno 1874» pubbl. febbr. 1873, in Marx-Engels, *Scritti Italiani*, *cit.*, p. 97.
[53] M. Nettlau, *Miguel Bakunin, la Internacional y la Alianza en España, 1868-1873*, Buenos Aires 1925, p. 20.

[54] A. Lorenzo, *El Proletariado Militante*, Mexico City s. d., p. 19
[55] M. Nettlau, *Miguel Bakunin, la Internacional...*, *cit.*, p. 53
[56] M. Bakounine, *Oeuvres*, *cit.*, II, p. 272.
[57] Bakunin a E. Réclus, 15 febbr. 1875, in James Guillaume, *op. cit.*, III, p. 284 qui da Kaminsky, trad. it. cit., p. 314
[58] «Le Père Duchêne» n. 6 du ventôse an 79, in Charles Thomann, *Le Mouvement anarchiste dans les montagnes neuchâteloises et le Jura bernois*, La Chaux-de-Fonds 1947, p. 32.
[59] F. Venturi, *op. cit.*, II, p. 699.

V. *Terrorismo e propaganda del fatto*

Insorgiamo, insorgiamo contro gli oppressori dell'umanità: tutti i re, gli imperatori, i presidenti della repubblica, i sacerdoti di tutte le religioni, sono i veri nemici del popolo; distruggiamo con essi tutte le istituzioni giuridiche, politiche, civili e religiose.

Gli anarchici romagnoli, 1878

Non batterei un innocente, battendo il primo borghese che mi capita.

Léon-Jules Léauthier, 1894

La Comune parigina lasciò la sua impronta per trenta anni nella politica europea. Era stata un'ennesima rivoluzione fallita, è vero; ma per i rivoluzionari aveva almeno ravvivato la speranza che un giorno la rivoluzione sociale sarebbe scoppiata e che, quel giorno, sarebbe andata fino in fondo. Per i moderati, essa rappresentò una lezione sui pericoli delle folle abbandonate a se stesse, da cui il loro orrore della violenza e la loro aspirazione a riforme costituzionali e pacifiche uscivano rafforzati. Per i conservatori, fu un avvenimento che, ridestando tutte le loro paure e il ricordo trasmesso dai padri del Terrore giacobino, li convinse che una rivoluzione del secolo XIX, completa del terrorismo delle sue *pétroleuses* (di cui si narrava che avessero incendiato Parigi), sarebbe stata molto più grave e distruttiva di quella del '92. Inoltre, il fatto che alcuni esponenti della Comune avessero appartenuto all'Internazionale, e la prontezza con cui tutte le sezioni di quest'ultima si proclamavano solidali

con i comunardi braccati, incarcerati e proscritti, indussero i governi e le polizie di tutti gli stati europei a prendere così sul serio l'Internazionale che questa, all'atto del suo scioglimento, incuteva più terrore di quanto non avesse fatto nei suoi anni di vita. D'altra parte, sotto la vigilanza di cui le autorità europee li facevano oggetto, e di fronte ai dissensi interni del movimento, i rivoluzionari erano indotti a riesaminare le tattiche e i mezzi fino allora seguiti. Quello che l'esperienza della Comune sembrava provare era quanto sia difficile la vittoria soprattutto per un'insurrezione urbana vecchio stile, con barricate e volontari, in una città moderna di contro a un armamento moderno. Nei paesi industriali dell'Europa settentrionale gli operai del ventennio successivo si orientarono quindi sempre più verso l'azione di partiti politici o di organizzazioni sindacali ben disciplinati per migliorare le proprie condizioni di vita e di lavoro; in paesi meno evoluti come l'Italia e la Spagna, in cui la crisi agricola endemica era aggravata dalla pressione schiacciante del neoindustrialismo sul tradizionale artigianato, la fede nell'azione diretta, nell'insurrezione e negli atti di terrorismo, non si spense invece mai del tutto.

L'Italia attraversava, nei primi anni successivi al '70, un'acuta crisi economica, provocata dall'onere finanziario della lotta per l'unità nazionale. Il governo era stato costretto a imporre tasse impopolari come quella sul macinato, e per molti abitanti del Mezzogiorno, calabresi o siciliani, l'unico effetto della caduta dei Borboni e dell'abolizione delle ultime vestigia di economia feudale sembrava essere stato di affiancare ai proprietari terrieri dell'ancien régime una nuova classe di sfruttatori. L'Ottocento italiano era stato punteggiato da numerosi episodi locali di protesta sociale, in cui i salariati agricoli e i piccoli contadini si aggrappavano a qualunque cosa promettesse loro di uscire dalla morsa di una situazione

di atroce miseria. All'inizio del decennio 1870-80, questi moti variarono dal settarismo religioso apocalittico dei seguaci di David Lazzaretti in Toscana[1] fino a più comuni atti di spontanea rivolta contadina, e di brigantaggio. L'atmosfera d'irrequietudine e malessere, aggravata dal cattivo raccolto del 1873 e dalla crisi finanziaria europea di qualche anno dopo – di cui i contadini e gli artigiani sentivano in un modo o nell'altro le ripercussioni – rianimò quei seguaci di Bakunin che speravano sempre in un'insurrezione generale. Come l'Internazionale era incline a rivendicare il merito di aver ispirato la Comune, così gli anarchici italiani tendevano anzi ad assumersi la responsabilità più o meno diretta di qualunque atto di protesta sociale violenta, e speravano di sfruttare la precaria situazione politica ed economica, come lo stesso Bakunin aveva predicato, per favorire il trionfo della loro causa. Spesso questa speranza andava delusa: per esempio, sembra che Malatesta, recatosi nel 1873 in Sicilia nella speranza di conquistarne i briganti all'anarchia, si sia sentito dire che questi «erano troppo religiosi ed onesti per partecipare a una sommossa, nella quale si sarebbe forse seguito l'esempio della Comune, che aveva fatto fucilare l'arcivescovo».[2]

In una simile atmosfera, non stupisce che le dottrine di Bakunin godessero di una maggiore popolarità di quelle di Marx e che, negli anni settanta, aderire all'Internazionale significasse in pratica, abbracciare l'anarchismo. I capi del movimento italiano erano Carlo Cafiero, Andrea Costa e Errico Malatesta. Cafiero era un giovane e ricco napoletano, erede di cospicue tenute in Puglia, che, dopo essere stato nella penisola l'uomo di fiducia di Marx ed Engels, si era schierato a fianco di Bakunin sia perché credeva nella giustezza della sua analisi della situazione italiana, sia perché, come tanti altri, aveva subito il fascino della sua personalità. (Spese anzi, la maggior parte della sua fortuna nell'aiutarlo, rovinandosi

e finendo per urtarsi con lui dopo aver finanziato la costruzione di una specie di falansterio bakuninista sul Lago Maggiore). Costa era uno degli studenti che, delusi dal repubblicanismo mazziniano, si volgevano con tanto maggiore entusiasmo alle dottrine dell'Internazionale. Aveva aderito al movimento anarchico all'università di Bologna dove era stato uno degli allievi prediletti del Carducci, e le notizie della Comune parigina l'avevano convinto che una rivoluzione in Italia fosse non solo possibile, ma imminente. La carriera di Cafiero come agitatore anarchico finí tristemente nel decennio successivo, quando il fervore cospirativo della sua giovinezza si convertí in mania di persecuzione, e il suo egualitarismo romantico nel patetico timore di consumare piú della quota di sole a lui destinata.[7] Andrea Costa ed Enrico Malatesta divennero piú tardi i maggiori esponenti delle due branche rivali del movimento rivoluzionario italiano: il primo, fra il 1880 e il 1882, si convinse che un'insurrezione immediata era impossibile e capí ch'era necessario organizzare un efficiente partito politico legale; il secondo rimase fino alla morte (1932), attraverso tutte le vicissitudini della prigionia e dell'esilio e attraverso il regime fascista, il piú coerente e inflessibile anarchico italiano, una specie di Mazzini del movimento libertario.

All'inizio del decennio 1860-1870, gli esponenti anarchici speravano ancora che un generale moto insurrezionale in Italia fosse possibile, e che si potessero finalmente tradurre in atto le idee di Bakunin. Mazzini aveva perso la maggior parte della sua influenza in seguito alle critiche da lui rivolte alla Comune parigina; e la tesi marxista che premessa *sine qua non* di una rivoluzione proletaria doveva essere l'esistenza di un forte stato industriale centralizzato non sembrava applicarsi alla penisola. La via era quindi aperta, in un'atmosfera e in

una tradizione di rivolta sociale, alle dottrine di Bakunin. Come ricorderà Andrea Costa in anni più tardi:

Meravigliosa fu la rapidità con cui si propagò in Italia il nuovo spirito... Noi ci gettammo in quel movimento, spinti assai più dal desiderio di rompere con un passato che ci opprimeva e che non corrispondeva, non aveva mai corrisposto, alle nostre aspirazioni, piuttosto che dalla coscienza riflessa di quel che volevamo. Noi sentivamo che l'avvenire era là: il tempo determinerebbe a quali idee generali ci ispireremo.[4]

È in questa atmosfera di vago entusiasmo e di ottimismo completo che fu progettata l'insurrezione del 1874 a Bologna, in cui, come abbiamo visto, il vecchio e infermo Bakunin fece un'ultima e patetica comparsa come rivoluzionario.
Lo stesso Costa, principale organizzatore del movimento a Bologna, fu arrestato prima che l'insurrezione scoppiasse; e, qui come altrove, questa si spense prima ancora di nascere. I dirigenti arrestati goderono di un trattamento eccezionalmente mite: i successivi processi permisero loro di lanciare spettacolari appelli e retoriche denunzie, mentre i difensori (tra cui un giovane avvocato anarchico, Saverio Merlino) si dimostravano tanto intelligenti quanto l'accusa si palesava inetta. Il governo era impopolare, e i giurati non erano insensibili alle sofferenze dei poveri così come erano pateticamente descritte da giovani dell'ardore e del fascino di un Costa e un Malatesta.[5] Quest'ultimo, durante le agitazioni era in Puglia, fu assolto, e così Costa, dopo la testimonianza a discarico resa da Giosuè Carducci; Cafiero si era già rifugiato in Svizzera.
Se però le speranze d'insurrezione generale andarono deluse, gli eventi del 1874 fecero grande pubblicità agli anarchici, la cui forza era stimata dal governo in 30 000 persone circa. Nello stesso tempo, l'esperienza insegnò loro che i metodi usati erano stati troppo pubblici e non sufficientemente cospirativi, e, poiché si rendevano conto

che una rivoluzione diffusa non era immediatamente possibile, essi svilupparono quella che sarà un'idea chiave della tattica anarchica, nei successivi vent'anni: l'idea della «propaganda del fatto». Solo l'azione violenta avrebbe reso il mondo consapevole sia della natura disperata delle condizioni sociali, sia dell'inflessibile decisione di coloro che volevano modificarle. Così – ed era stata questa, naturalmente, l'idea di Bakunin – un pugno d'uomini decisi poteva additare la via della rivoluzione, e incoraggiare la rivolta. Come spiegava uno dei compagni di Malatesta, una piccola banda armata avrebbe potuto «aggirarsi per le campagne il più lungo tempo possibile, predicando la *guerra*, eccitando al brigantaggio sociale, occupando i piccoli comuni per lasciarli dopo compiutovi quelli atti rivoluzionari che [ci] sarebbe stato possibile: e avanzare da quella parte ove la [sua] presenza si sarebbe manifestata più utile».[6]
Ma, quando queste parole furono scritte (aprile 1881), Malatesta e i suoi avevano già fatto una disastrosa esperienza di questa tattica, e da allora essa fu abbandonata. Negli ultimi mesi del 1876, Malatesta e Cafiero avevano deciso di dare inizio ad un'operazione a carattere insurrezionale nella primavera 1877, scegliendo come suo teatro la provincia di Benevento e assicurandosi la partecipazione all'audace impresa di un rivoluzionario russo, Sergej Kravčinskij, che un anno dopo pugnalerà in una strada di Pietroburgo il capo della polizia segreta zarista e che più tardi sarà noto nei circoli rivoluzionari londinesi con lo pseudonimo di Stepnjak. Questi, che l'anno prima si era arruolato volontario nella lotta dei serbi contro i turchi, aveva messo a frutto le esperienze così acquisite scrivendo un manuale della «guerra per bande». Adducendo il pretesto che una signora russa aveva bisogno dell'aria di montagna per curare la tisi dalla quale era afflitta, Cafiero e Malatesta affittarono una casa nel villaggio di San Lupo, e vi scaricarono di-

verse casse contenenti munizioni « superficialmente ricolme di oggetti d'uso domestico ».[3] Disgraziatamente, i piani di operazione erano stati rivelati alla polizia da un provocatore, e, quando la banda anarchica cominciò a radunarsi, San Lupo era già sotto controllo. Diverse persone, fra cui lo Stepnjak, furono arrestate ad una stazione vicina; nel villaggio vi fu una nutrita sparatoria tra anarchici e forze dell'ordine, e un carabiniere ferito morì alcune settimane dopo per sopravvenuta infezione. Malatesta, Cafiero e circa venticinque altri decisero allora di prendere la via dei monti e tentar di suscitare una rivolta nella zona del Matese: invece di crearsi una base di operazione, e da qui cercar di svolgere un'attività di propaganda nei dintorni, si buttarono a corpo morto in un'impresa che le condizioni meteorologiche (erano i primi di aprile e il tempo freddo e umido) condannavano in partenza.

Comunque, a tutta prima la banda ottenne successi considerevoli. Giunta una domenica mattina al villaggio di Letino, essa proclamò decaduto Vittorio Emanuele II e procedette al rito simbolico dell'incendio di tutte le carte dell'archivio comunale, catasto, registri delle imposte, atti relativi a ipoteche ed enfiteusi. A Letino la rivoluzione fu salutata dai contadini con un certo entusiasmo, e lo stesso parroco si unì agli insorti. Poi la colonna riprese la marcia, lasciando al segretario comunale e all'oste due pezzi di carta con la scritta, per il primo: « Dichiariamo aver occupato il municipio di Letino armata mano in nome della Rivoluzione Sociale, oggi 8 aprile 1877 » e, per il secondo: « In nome della Rivoluzione Sociale, si ordina al Sindaco di Letino di pagare lire ventotto a Ferdinando Orsi per viveri forniti alla truppa che entrò in Letino il dì 8 aprile 1877. »[4] La scena si ripeté alla tappa successiva, il paese di Gallo: ma ormai le truppe governative erano in marcia per cingere d'assedio il Matese, e i contadini mostravano

minori entusiasmi. Per due giorni Malatesta e i suoi fedeli vagarono in cerca di riparo e nutrimento, finché, affamati e intirizziti, vennero sorpresi e fatti prigionieri.
Ancora una volta, il trattamento dei ribelli fu relativamente mite, anche se furono tenuti in carcere per sedici mesi in attesa di giudizio. I reati politici loro ascritti risultarono estinti dall'amnistia concessa il 19 gennaio dal nuovo re Umberto I in occasione dell'ascesa al trono; e da quello di « complicità nei reati di ferita volontaria a colpi di arma da fuoco in persona di... carabinieri reali nell'esercizio delle loro funzioni » (con conseguente morte di uno di essi), il tribunale di Benevento li assolse nell'agosto 1878.
Gli effetti della mancata insurrezione nel Matese furono notevoli. Sebbene Malatesta e alcuni dei suoi persistessero nel credere di poter conseguire qualche risultato con la « propaganda del fatto » dando ai contadini dell'Italia meridionale un esempio di rivolta, altri, in particolare Andrea Costa, cominciarono a pensare che simili gesti erano inutili, e che ogni passo avanti verso la soluzione della questione sociale in Italia presupponeva una migliore organizzazione e, addirittura, il ricorso all'azione politica. Già prima dei moti del '77, egli aveva scritto: « Per mezzo della cospirazione si può ottenere un cangiamento di forma del Governo; può spodestarsi o pugnalarsi un principe e mettersene un altro al suo posto; ma operare la rivoluzione sociale, come l'intende e vuole l'Internazionale, è impossibile. Per ottenere questo è mestieri diffondere ampiamente i nuovi principî nelle masse, o meglio svegliarli in esse, poiché già li hanno istintivamente, ed organizzare i lavoratori di tutto il mondo affinché la rivoluzione si compia da se stessa, dal basso all'alto e non viceversa, per via di leggi e di decreti, o con la forza. E questo importa necessariamente pubblicità, essendo impossibile conciliar l'idea di una propaganda così vasta con la cerchia necessariamente ristretta di una

cospirazione.»[9] Questa fede nella pubblicità e nella propaganda a largo raggio, per mostrare agli oppressi dove i loro veri interessi risiedono, era qualcosa di ben diverso dall'azione di piccole bande di cospiratori, miranti a dare un esempio di rivolta, che Malatesta e Cafiero vagheggiavano; e negli anni successivi Andrea Costa si orientò sempre più verso l'accettazione dell'idea dell'organizzazione di massa e dell'azione politica. Nel 1882 accettò perfino di presentarsi candidato al parlamento, giacché, sosteneva, dalla tribuna parlamentare avrebbe portato avanti la causa dell'emancipazione proletaria con la stessa efficacia con cui l'aveva servita in prigione;[10] e, ben presto, divenne uno dei più autorevoli esponenti del partito socialista.
Il 9 febbraio 1878, un giovane, Emilio Cappellini, lanciò una bomba durante una rivista organizzata a Firenze per commemorare Vittorio Emanuele II da poco scomparso: non vi furono vittime, e gli anarchici declinarono ogni corresponsabilità diretta o indiretta nel suo gesto. Nove mesi dopo, un cuoco ventinovenne, Giovanni Passanante, si scagliò su Umberto I mentre passava in carrozza per le vie di Napoli, brandendo un coltello sulla cui impugnatura era scritto: « Viva la repubblica internazionale! ». Il re non ebbe che un lieve graffio, e il ministro che lo accompagnava rimase leggermente ferito. Anche qui non si poté stabilire l'esistenza di alcun legame con l'Internazionale; ma quando i monarchici fiorentini organizzarono un corteo per celebrare lo scampato pericolo del sovrano, qualcuno gettò una bomba nella folla causando quattro morti e dieci feriti, e un'altra scoppiò due giorni dopo a Pisa durante la celebrazione del genetliaco della regina.
Questi episodi segnarono la fine della politica di relativa mitezza con cui i tentativi insurrezionali erano stati trattati in sede giudiziaria nel 1874 e 1877.[11] Da allora in poi, i dirigenti anarchici vennero tenuti sotto stretta sor-

veglianza e minacciati di arresto, detenzione, ed espulsione dal regno. Verso la fine del 1878, Malatesta lasciò l'Italia per iniziare il primo dei suoi lunghi periodi di esilio. L'Internazionale era stata disciolta formalmente nel 1876, e i suoi membri di tendenza anarchica dovettero abbandonare ogni pretesa di costituire un'organizzazione supernazionale. L'ultimo convegno dei piú fedeli seguaci di Bakunin nella vecchia Internazionale, quelli della Fédération Jurassienne, ebbe luogo nel 1880. L'anarchico italiano Covelli riassumeva malinconicamente la situazione nel luglio 1879: « L'Internazionale... più non esiste, né come associazione marxista, né come setta bakuninista. V'ha in ogni parte del mondo, socialisti rivoluzionari ed anarchici, ma nessun contatto pubblico o segreto v'ha tra essi. » [4]

L'attentato a Umberto I precedette di pochi mesi i due che subí l'imperatore di Germania e quello contro il re di Spagna: la frase « propaganda del fatto » cominciava a prendere tonalità sinistre. Invero non sembra, che i due aspiranti assassini del Kaiser, Hoedel e Nobiling, avessero a che vedere con gli anarchici; ma è chiaro che ormai la polizia doveva presentarli come se l'Internazionale socialista li avesse ispirati, cosí come la polizia spagnola pretese che Juan Oliva Moncasi, autore del fallito attentato ad Alfonso XII, appartenesse ai discepoli di Fanelli. E, come in Italia il gesto di Passanante fu seguito dalla persecuzione degli esponenti rivoluzionari, cosí in Germania, dopo l'attentato alla vita del Kaiser, Bismarck varò una serie di leggi contro i socialisti, e il governo spagnolo provvide a rendere quasi impossibile ogni attività sindacale e politica operaia. Non può stupire che i governanti di alcuni paesi credessero sinceramente, come senza dubbio credeva Bismarck, nell'esistenza di una congiura internazionale per promuovere

la rivoluzione sociale. Dai tempi della Comune, socialisti e anarchici avevano rivendicato iniziative con le quali tuttavia non avevano nulla a che vedere; e adesso esprimevano simpatia per gli aspiranti regicidi. Un foglio anarchico ginevrino salutava ad esempio l'autore di uno degli attentati al Kaiser con le parole:

> L'umanità conserverà il ricordo dello stagnino Hoedel, che ha saputo sacrificare la propria vita per lanciare una sfida superba alla società e, col suo sangue zampillante sotto la scure del boia, ha iscritto il suo nome nel lungo elenco dei martiri che additano al popolo la strada verso un avvenire migliore, verso l'abolizione di tutte le servitù politiche ed economiche.[24]

Inevitabilmente, la paura di complotti internazionali a vasto raggio doveva, d'altra parte, accrescere la reputazione di quei rivoluzionari che erano ammirati o temuti per il loro fervore intollerante di ogni compromesso, e che sembravano ispirare dovunque la rivolta. Bakunin, la più potente di queste figure leggendarie, era morto nel 1876; ma la generazione successiva ne contava altre che occupavano una posizione analoga agli occhi della polizia come dei loro seguaci. Una fama del genere doveva guadagnarsi, nei lunghi anni di esilio, Malatesta, che ancora nel 1920, dopo un cinquantennio di attività rivoluzionaria, poteva mobilitare la polizia italiana nella sua affannosa ricerca. Alla fine del secolo, l'uomo che poteva avanzare le più legittime pretese ad occupare il posto lasciato vacante dalla morte di Bakunin era tuttavia un altro russo, il principe Pëtr Alekseevič Kropotkin.

Kropotkin era nato nel 1842 da una famiglia dell'alta nobiltà zarista,[14] e fin da ragazzo aveva manifestato interessi culturali e letterari. Una pagina delle sue *Memorie di un rivoluzionario* ricorda con vibrante commozione la sera in cui suo fratello fuggì dalla scuola dei cadetti per andarlo a trovare e a discorrere con lui, fino a notte alta « di nebulose e dell'ipotesi di Laplace, della forma-

zione della materia, delle lotte fra il papato sotto Bonifacio VIII e la potenza imperiale, e via di seguito ». Il giovane ricevette tuttavia un'educazione convenzionale e, su raccomandazione di Nicola I, entrò nel corpo dei paggi. Qui, ben presto si ribellò alla disciplina e ai formalismi della vita di corte, e con sommo sdegno dei familiari optò per un oscuro reggimento di stanza in Siberia, dove, avendo tempo di leggere e di riflettere con calma, cominciò a rimuginare questioni sociali e filosofiche. Lesse Proudhon, si interessò di riforme carcerarie, e infine approfittò del soggiorno in un angolo sperduto dell'Asia centrale per dedicarsi alla geografia e alle esplorazioni scientifiche. La sua vasta cultura, la sua attività di esploratore e di scienziato, l'esperienza di questioni agrarie dopo l'emancipazione dei servi della gleba, che gli derivava dall'appartenere alla classe dei latifondisti, il suo sdegno per il trattamento dei prigionieri polacchi dopo l'insurrezione nazionale del 1863, rafforzarono tutti insieme l'indipendenza del suo carattere, orientandolo verso il radicalismo politico.
Nel 1872, Kropotkin compí il suo primo, decisivo viaggio in Occidente, e si incontrò con James Guillaume e con gli orologiai anarchici del Giura. (Non conobbe Bakunin, che sembra fosse riluttante a riceverlo a causa della sua amicizia con un altro radicale russo, Pëtr Lavrov, del quale Bakunin avversava le dottrine relativamente blande e gradualiste.) Gli operai anarchici svizzeri attirarono subito le sue simpatie, e solo l'argomento di Guillaume che altrove sarebbe stato piú utile alla causa lo dissuase dallo stabilirsi come semplice lavoratore nel Giura. Tornato in Russia, dove introdusse di contrabbando libri e pamphlet sovversivi, diede le dimissioni dall'esercito e si lanciò anima e corpo nell'attività cospirativa. La conseguenza quasi immediata fu il suo arresto, perché i giovani con i quali aveva preso contatto appartenevano alla cerchia di Nikolaj V. Čajkovskij, il mas-

simo esponente locale populista, e si dedicavano con tutte le loro energie alla pubblicazione e diffusione di letteratura illegale e a esperimenti di educazione diretta fra operai e contadini. Già allora, Kropotkin propugnava la formazione di bande contadine armate, e respingeva quelle riforme al contagocce che molti dei suoi amici erano inclini ad accettare: «Ogni miglioramento temporaneo nella vita di un piccolo gruppo nell'attuale brigantesca società,» scriveva nel 1873 «non fa che mantenere intatto lo spirito conservatore.»[15]

Alla fine del 1873, l'attività dei «čajkovcy», come si chiamavano, aveva ormai destato i sospetti della polizia, e alcuni di essi vennero arrestati per propaganda e divulgazione della cultura in ambienti operai. La stessa sorte toccò, qualche settimana dopo, a Kropotkin, che nel marzo 1874 varcò le soglie della terribile fortezza di Pietro e Paolo. Due anni più tardi, essendosi aggravate le sue condizioni di salute, venne trasferito nel carcere annesso all'ospedale militare di Pietroburgo, e di qui alcuni amici ai quali era riuscito a far pervenire delle lettere organizzarono una delle più famose e drammatiche evasioni del secolo. Le note di un violino nella casa di fronte diedero il segnale; una carrozza aspettava ferma nella strada; poco dopo, superata di corsa la sentinella di guardia, Kropotkin prendeva la via dell'esilio.[16] Nell'agosto 1876, sbarcò in Inghilterra. Essa rimarrà la sua patria di adozione fino al 1917, anno del suo rientro in Russia.

Dal 1886, quando elesse stabile domicilio in Gran Bretagna, Kropotkin condusse una vita placida, rispettabile e in tutto degna di uno studioso, che non pareva giustificare l'allarme causato dalle sue teorie. Ma, nel cinquantennio successivo, egli fu il consigliere e il teorico dell'intero movimento: non più agitatore e cospiratore, divenne filosofo e profeta. È vero che, al suo primo arrivo in Occidente, non aveva esitato a predicare la

violenza. Un articolo di « Le Révolté », il giornale da lui fondato nel 1879 in Svizzera, rende bene il tono dell'anarchismo pratico nell'ultimo ventennio del secolo: « Rivolta permanente con la parola, gli scritti, il pugnale, il fucile, la dinamite. Tutto è bene, per noi, se sfida la legalità. »[17] Erano i tempi in cui la dottrina della rivoluzione mediante assassinio aveva tratto vigoroso impulso dall'uccisione dello zar Alessandro II ad opera del gruppo *Narodnaja Volja* [Volontà del Popolo] il primo marzo 1881, e si era diffusa la speranza che il gesto di abnegazione dei giovani terroristi avesse ripercussioni morali immediate. Dopo l'esecuzione di Sof'ja Perovskaja, uno dei cinque impiccati in seguito allo zaricidio, Kropotkin aveva scritto:

Dal contegno della folla, essa capì di aver vibrato all'autocrazia un colpo mortale. E negli sguardi tristi che si volgevano a lei con simpatia, lesse che con la sua morte vibrava un colpo ancora più terribile, dal quale l'autocrazia non si sarebbe mai più risollevata.[18]

Nel 1881, diversi esponenti dell'anarchismo, inclusi Kropotkin e Malatesta, si riunirono a Londra per ribadire la ferma convinzione che « l'illegalità... è la sola via conducente alla rivoluzione »; malgrado lo scetticismo di Kropotkin, troppo buon scienziato per aver fiducia nei dilettanti, i congressisti, ricordarono che « il più semplice fatto, diretto contro le istituzioni attuali, parla meglio alle masse che non migliaia di stampati e fiotti di parole » e raccomandarono « di dare una grande importanza allo studio delle scienze tecniche e chimiche, come mezzo di difesa e di attacco. »[19] Gli anarchici che non si erano convertiti, come Andrea Costa, alla tesi dell'azione politica legale, abbracciarono quindi la tattica della « propaganda del fatto » nelle sue forme estreme. È dalle gesta terroristiche del ventennio successivo che derivò l'immagine convenzionale dell'anarchico, un personaggio esile e furtivo, il cappello calato sugli occhi,

una bomba fumante in tasca. A diffondere questa immagine contribuirono del resto numerosi scrittori: gli anarchici fanno persino una comparsa nelle pagine di Henry James (*The Princess Casamassima*), ed è classica la descrizione dei rapporti fra terroristi e polizia ne *L'agente segreto* di Conrad.[26]
In questo periodo, il movimento anarchico si mosse, in realtà, su due piani. I leader – Kropotkin, Malatesta, Elisée ed Élie Reclus – scrivevano articoli e opere filosofiche, tenevano congressi, discutevano dei metodi di organizzazione sociale e del regime di proprietà nella società futura. Nello stesso tempo, in tutta Europa ed anche in America, nascevano gruppetti di militanti, senza uffici né segretari né circoli, e spesso composti di tre o quattro persone al massimo, decisi a mostrare in un atto di sfida suprema il loro disprezzo della società. È perciò difficile, a volte, distinguere fra l'idealista, spinto da una profonda passione del giusto, e lo psicopatico mosso da oscuri impulsi a vendicarsi privatamente sulla società con atti di cui gli anarchici per primi avevano dato l'esempio. Inevitabilmente, gli anarchici più in vista erano quindi sospettati di ispirare delitti di cui, in realtà, non sapevano nulla; e sia Kropotkin sia Malatesta ebbero a soffrirne. Spesso, agenti provocatori costituivano delle sezioni « anarchiche » solo per accalappiare candidi o inesperti militanti: la polizia francese arrivò fino a stampare un giornale sedicentemente anarchico, e un suo delegato fu presente al congresso londinese del 1881; sui primi del '900, il governo italiano mantenne a Parigi due informatori, noti come Dante e Virgilio dotati di « una coltura rivoluzionaria tutt'altro che superficiale », che riferivano ai superiori, inorriditi e affascinati insieme, gli osceni dettagli di presunte orge di libero amore, o di fantastici complotti orditi nella villa dell'ex regina di Napoli, Maria Sofia, nel quartiere di Neuilly.[27] In molti casi, è impossibile stabilire se un gruppo anarchico (come

la famosa *Mano Negra* andalusa[1] sia mai esistito fuori dall'immaginazione della polizia, mentre alcuni atti terroristici degli anni 1880-1900 furono e sono tuttora attribuiti, più che a militanti sovversivi, ad agenti smaniosi di compiere arresti.
Il terrorismo è epidemico; e il numero degli attentati cui furono fatti oggetto personalità di primo piano fra il 1880 e il 1914 risulta davvero impressionante. Alcuni di questi attentati, naturalmente, non erano affatto anarchici, sebbene imitassero la tecnica cara al terrorismo individuale; alcuni servivano finalità e obiettivi politici del tutto diversi (due esempi tipici: l'uccisione dello zar Alessandro II nel 1881 e quella dell'arciduca Francesco Ferdinando nel 1914). Ma l'assassinio del presidente Carnot in Francia e del presidente McKinley negli Stati Uniti, quelli dell'imperatrice d'Austria, del re d'Italia e del primo ministro di Spagna, così come i numerosi attentati falliti ad altri sovrani, principi e statisti, rispecchiavano tutti, in un modo o nell'altro, la fede anarchica nel valore apocalittico immediato di un atto di autoimmolazione, che eliminasse nello stesso tempo il simbolo dell'ordine sociale esistente. Il tentativo di uccidere un re o un ministro aveva almeno un significato pratico diretto; tolta di mezzo una personalità del genere, si poteva arguire, lo Stato avrebbe cominciato ad « estinguersi ». Ma, anche così, spesso il bersaglio era scelto male. Quando per esempio l'imperatrice Elisabetta d'Austria fu pugnalata da un giovane italiano mentre saliva su un battello in navigazione sul lago di Ginevra, l'assassino non tenne conto del fatto che la sua vittima era da tempo separata dal marito e la sua unica aspirazione era di sfuggire a un destino regale per chiudersi in una vita schiva e privata. In altri casi, il coraggio del sovrano eguagliò quello dell'assassino e servì a renderlo più popolare, come quando Umberto I osservò che episodi del genere erano degli « incerti del suo mestiere »

e, commutata in ergastolo la pena di morte al Passanante, fece assegnare una pensione alla madre di lui.

Molti atti di violenza anarchica erano gesti di vendetta simbolica contro lo Stato per la condanna capitale di un compagno di fede. Nel 1893, in Spagna, un giovane anarchico di nome Pallas lanciò una bomba contro il generale Martínez Campos per vendicare quattro compagni giustiziati per la loro partecipazione alla sommossa dell'anno prima a Jerez, e fu a sua volta vendicato da un amico, Santiago Salvador, con un gesto paurosamente impersonale: il lancio di una bomba in un teatro di Madrid che causò venti morti. Poco dopo, un'altra bomba fu gettata da una finestra durante la processione del Corpus Domini: non essendo rimasti feriti che degli umili popolani, nacque il sospetto che l'attentato fosse in realtà opera della polizia, la quale in ogni caso ne approfittò subito per arrestare, torturare o giustiziare numerosi anarchici e perfino liberali. L'anarchico italiano Angiolillo, che si trovava a Londra, quando venne a conoscenza del fatto, ne rimase talmente sconvolto che partì immediatamente per la Spagna, e qui uccise il primo ministro Cánovas del Castillo.

Oltre che diretti contro capi di Stato o membri del governo, e concepiti come gesti di vendetta simbolica, gli atti di violenza presero spesso di mira le istituzioni che sembravano incarnare i falsi valori della società borghese. Quando, a Lione nel 1882, alle prime luci dell'alba, una bomba esplose in un locale notoriamente *louche*, non mancò chi riconobbe nel fatto l'applicazione di ciò che aveva scritto alcuni mesi prima un giornale anarchico: «Vi si trova, specialmente dopo la mezzanotte, il fior fiore della borghesia e del commercio... Il primo atto della Rivoluzione sociale dovrà essere di distruggere simili rifugi.»[5]

La polizia arrestò il giovane anarchico Cyvoct, che fu condannato a morte (pena successivamente commutata

nell'ergastolo), sebbene la sua colpevolezza fosse tutt'altro che sicura e i suoi compagni lo venerassero a lungo come martire innocente della causa. Nella stessa occasione furono arrestati anarchici notori come Kropotkin, al quale il governo francese attribuiva l'ispirazione degli scioperi e delle sommosse nel bacino minerario di Montceau, e che, in seguito a ciò, trascorse in prigione poco meno di tre anni.

Due altri episodi in Francia furono tipici dell'offensiva contro le istituzioni politiche e sociali borghesi. Nel 1886, Charles Gallo gettò una bottiglia di acido prussico dalle gallerie superiori della Borsa di Parigi per seminare il panico fra gli agenti di cambio e gli operatori economici, e sparò a vuoto tre colpi di pistola che non ferirono nessuno. Al processo, durante il quale insistette per rivolgersi al presidente con la formula: « Cittadino presidente », Charles Gallo urlò: « Viva la Rivoluzione sociale! Viva l'anarchia! Morte alla magistratura borghese! Viva la dinamite! »[22] Caratteristico di un tipo particolare di terrorista ai limiti tra la follia omicida e il fanatismo, il giovane, un figlio di ignoti abbandonato dalla madre, non privo d'intelligenza e autodidatta, era stato condannato appena ventenne a 5 anni di reclusione per spaccio di moneta falsa; in carcere aveva conosciuto le dottrine anarchiche, e al ritorno nel consorzio civile aveva deciso di metterle in pratica. Certo, durante il processo per l'attentato alla Borsa di Parigi (in cui fu condannato a vent'anni), tenne un contegno impassibile, solo rammaricandosi di non essere riuscito a uccidere nessuno, e sottolineando, in un discorso durato un'ora e mezzo, di aver voluto « compiere un gesto di propaganda anarchica *par le fait* ».[23]

Il più celebre attacco alle istituzioni politiche borghesi fu però quello alla Camera dei deputati, a Parigi, nel 1893. Auguste Vaillant, altro caso di fanciullo abbandonato, aveva praticato diversi mestieri in Francia e al-

l'estero, e aveva fatto parte di gruppi e gruppetti rivoluzionari. Reduce da due anni d'irrequieto soggiorno in Argentina, sembra che si sforzasse lealmente di provvedere a sé, alla figlia e alla ragazza con la quale conviveva; ma, stando alla sua deposizione, incontrò difficoltà insormontabili, che lo spronarono all'azione rivoluzionaria diretta. Fattosi prestare del denaro per l'affitto di una stanza in cui fabbricare una bomba, Vaillant decise di immolarsi in un ultimo gesto che fosse « il grido di tutta una classe che rivendica i suoi diritti, e che presto unirà gli atti alle parole! ».[7] La bomba, congegnata in modo da disseminare un gran numero di proiettili di piccolo calibro, piombò da una galleria nell'emiciclo alle ore 16 del 9 dicembre 1893. Si udì una forte detonazione e, mentre il fumo si diradava su di una scena di sangue e pezzi di vetro, il presidente della Camera, Dupuy, si rese famoso con l'annuncio: *La séance continue.* Non v'era stata nessuna vittima, ma Vaillant fu condannato a morte e, malgrado la commovente supplica presentata dalla figlia, fu ghigliottinato al grido di « Viva l'anarchia! La mia morte sarà vendicata! »
La profezia parve realizzarsi, perché il 24 giugno 1894 il presidente della Repubblica, Sadi Carnot, che aveva rifiutato la grazia a Vaillant, fu aggredito e pugnalato durante una visita ufficiale a Lione. L'assassino era il ventenne italiano Sante Caserio, espulso dalla terra di origine per le sue idee anarchiche e deciso a spingerle fino alle conseguenze logiche quando se ne fosse offerta l'occasione. Il delitto, forse ispirato dal desiderio di compiere un gesto spettacolare di propaganda del fatto, più che dall'intenzione espressa di vendicare Vaillant, segnò il culmine di una serie di atti terroristici, in seguito ai quali la polizia credette di dover prendere gravi provvedimenti contro chiunque fosse sospetto di simpatie per l'anarchismo: perquisizioni domiciliari, sequestri di stampati e giornali, stretto controllo degli agitatori

più noti. Come se non bastasse, la polizia cercò di incriminare i teorici e i giornalisti anarchici, accusandoli di reati comuni come il furto o la rapina a mano armata. In uno dei più famosi processi del decennio, nell'agosto 1894, trenta persone dovettero rispondere dell'accusa di associazione per delinquere: ne facevano parte, accanto a ladri e borsaioli, eminenti giornalisti come Sébastien Faure e Jean Grave (direttore de « La Révolte », il foglio succeduto a « Le Révolté » di Kropotkin come principale organo di discussione delle dottrine libertarie). Alcuni imputati, come Émile Pouget, redattore capo del pittoresco e caustico « Père Peinard », o come Paul Reclus, nipote di Elisée, espatriarono a tempo; gli altri furono assolti per l'insostenibilità della tesi ufficiale dell'accusa. Il « Procès des Trente », che vide Stéphane Mallarmé testimoniare a favore di uno degli imputati, lo scrittore e critico Félix Fénéon, illustra la bizzarra miscela di convinzioni politiche serie e di rivolta bohémienne, che caratterizza l'anarchismo francese dei due ultimi decenni del secolo.
Furono però i veri delitti anarchici, spesso apparentemente assurdi, quelli che più contribuirono a creare la immagine convenzionale dell'*anarchiste*, bomba in tasca e pugnale in mano. Non mancarono neppure i criminali che si proclamavano anarchici e pretendevano di non mirare ad altro che alla riparazione dei torti della società borghese. Quando, nel 1886, Clément Duval fu arrestato per rapina e reagì ferendo un agente di polizia, si dice che si giustificasse con la frase: « L'agente mi arrestava in nome della legge; io l'ho colpito in nome della libertà. » E, al processo che rese celebre il suo giovane difensore, Labori, più tardi legale di Dreyfus, sostenne fino all'ultimo di non aver voluto che una ridistribuzione della ricchezza. « Quando la società vi nega il diritto all'esistenza, questo diritto bisogna prenderselo, non tendere la mano! » Espulso dall'aula, gridò:

« Viva l'anarchia! Viva la rivoluzione sociale! Oh, se mai tornassi libero, vi farei saltare tutti! Appunto a farvi saltare tutti, era destinato quel denaro! »[26] La minaccia, tuttavia, non si realizzò; sebbene condannato a morte, Duval ottenne la grazia, e nel 1901 evase, per finire i suoi giorni a New York, nel 1935, ammirato dagli anarchici della locale colonia italiana.
Due altri terroristi della Parigi sul finire del secolo, divennero delle figure insieme leggendarie e controverse, nel movimento anarchico. L'11 luglio 1892, François-Claudius Ravachol salí la ghigliottina dopo essere stato riconosciuto colpevole di una serie di brutali assassinii per piccolo furto, e di attentati in grande stile. Si tratta di un personaggio difficile da interpretare, sconcertante e indecifrabile per noi come per i suoi contemporanei,[27] e che gli anarchici, non senza riserve, accettarono come uno dei loro solo dopo la sua esecuzione. La natura dei suoi delitti, e un iniziale sospetto che fosse un volgare imbroglione messosi al servizio della polizia, fecero sí che soltanto dopo morto egli acquistasse reputazione come un martire dell'anarchia, degno che si scrivessero delle ballate in suo onore, e che dal suo cognome si coniasse il verbo *ravacholiser*.
Ravachol (il cognome della madre, perché il padre l'aveva abbandonato in tenera età), era nato nel 1859 nei pressi di Saint-Etienne. Gentile con la sorella e il fratello minori, sembra essere stato sempre premuroso, cordiale e apparentemente rispettabile, sebbene, si dice, vanitoso al punto di mettersi sulle guance una punta di rossetto per ravvivarne il colorito. Si guadagnava il pane praticando diversi mestieri nel dipartimento di origine, e divenuto anarchico dopo aver perso la fede in Dio in seguito alla lettura di un romanzo di Sue, commise una serie di squallidi delitti: l'uccisione di un vecchio cenciaiolo e quella di un eremita cui rubò i risparmi, la profanazione della tomba di una contessa, e infine l'as-

sassinio di due vecchie zitelle proprietarie di un negozio di chincaglierie. In seguito, ammise di aver profanato la tomba e di aver ucciso l'eremita, ma sostenne di averlo fatto per finanziare la propaganda della causa anarchica. Arrestato, riuscí a fuggire riparando sotto falso nome a Parigi, dove cominciò a ventilare dei gesti di « propaganda del fatto » di marca squisitamente anarchica. Si stabilí a Saint-Denis, reclutò come braccio destro un giovane, « Simon detto Biscuit », e procedette all'acquisto di utensili e materie prime per fabbricare bombe. (Gli articoli di « chimica in casa » erano d'uso corrente nei periodici anarchici dell'epoca.) Il suo piano, dichiarò piú tardi, era di compiere un gesto clamoroso di vendetta contro i giudici che avevano condannato gli operai per la parte da essi sostenuta nelle dimostrazioni del primo maggio 1891. In realtà, pur riuscendo a danneggiare gravemente le abitazioni dei giudici nel Boulevard Saint-Germain e nella rue de Clichy, in entrambi i casi la bomba, messa davanti alla porta sbagliata, ebbe il solo effetto di nuocere alle cose, non alle persone. Ma la polizia – pare su indicazioni dell'abituario di Ravachol – aveva ormai collegato l'autore degli omicidi nella zona di Saint-Etienne a quello dell'attentato nel Boulevard Saint-Germain, e, quando fu la volta della rue de Clichy, gli era ormai alle calcagna.
Dopo aver collocato la seconda bomba, Ravachol andò a mangiare in una trattoria, il Restaurant Véry, dove, cercò invano di convertire alle sue idee il cameriere. Ma sembra che quel locale gli andasse particolarmente a genio, perché vi tornò uno o due giorni dopo. Nel frattempo il cameriere, che era riuscito a mettere in rapporto i suoi discorsi politici e i suoi accenni all'esplosione da poco avvenuta con la descrizione che di lui i giornali avevano pubblicata, avvertí la polizia; e Ravachol fu arrestato. Un giorno dopo l'inizio del processo, il Restaurant Véry fu distrutto da un'esplosione e il suo pro-

prietario fu ucciso (il che, pretesero alcuni anarchici, dava un nuovo senso alla parola «verifica»), mentre il cameriere aveva la fortuna di uscirne illeso ed era ripagato con un posto di second'ordine nella polizia francese per aver contribuito all'arresto del dinamitardo. L'autore della esplosione non fu mai identificato; ma essa bastò a circondare il processo Ravachol di un alone di vendetta e di terrore. La giuria, per questo e quel motivo, lo riconobbe reo delle esplosioni, ma gli accordò le circostanze attenuanti, ed egli non fu condannato a morte, compito che fu lasciato tuttavia alla corte di Montbrison, chiamata a giudicarlo per gli assassini precedenti. Frattanto, l'impassibilità di Ravachol, la franchezza con cui aveva accettato le sue responsabilità, e il grido di *Vive l'anarchie!* con cui a Parigi aveva accolto la sentenza, avevano vinto le perplessità fin allora nutrite nei suoi confronti da numerosi anarchici, e questa impressione trovò conferma nel suo contegno sul patibolo, quando spavaldamente offrì la testa alla ghigliottina intonando una rude canzone contro i proprietari alla cui vita e ai cui averi aveva attentato, e sulla Chiesa di cui aveva respinto i conforti. E, dopo la sua fine, la marea montante delle esplosioni dinamitarde a Parigi fu celebrata nei circoli anarchici con il *refrain*:

Dansons la Ravachole!
Vive le son, vive le son,
Dansons la Ravachole,
Vive le son
De l'explosion![28]

Anarchici e simpatizzanti lo proclamarono loro martire, e lo scrittore simbolista Paul Adam dichiarò: «In questi tempi d'ironia e di cinismo, un santo ci è nato».[29] Tuttavia, malgrado l'impressione di sincerità che le sue idee e i suoi legami col movimento destano in noi, il suo carattere rimane oscuro, e non si può evitare di domandarsi quale desiderio d'imporsi alla società gli

abbia suggerito una linea d'azione che, per essere coerente, non cessa di apparire folle.

Un altro terrorista responsabile dell'epidemia di esplosioni in Francia fra il 1892 e il 1894 – undici attentati dinamitardi in grande stile a Parigi, oltre all'assassinio del presidente Carnot a Lione – fornisce un esempio ancor più impressionante, perché più logico e intellettuale, del temperamento anarchico: Émile Henry, più giovane di Ravachol e di origini e cultura borghesi. Nato nel 1872 in Spagna da un esule comunardo, Henry tornò a Parigi quando suo padre fu amnistiato, e a scuola si distinse come allievo brillante. Ma, dopo l'ammissione all'École Polytechnique, essendosi convinto della verità delle dottrine anarchiche, abbandonò gli studi e le prospettive di carriera, e dedicò tutto se stesso alla *propagande par le fait*. Sembra che avesse dei complici, sebbene non ne fosse mai scoperto nessuno, e ancora qualche anno più tardi c'era a Parigi chi si vantava d'essergli stato amico, come un giovane poeta che Oscar Wilde conobbe nel 1898.[8] Il suo primo atto terroristico, con una bomba fabbricata da lui stesso, fu compiuto contro la sede parigina della Société des Mines de Carmaux, una compagnia che di recente aveva soffocato con particolare brutalità uno sciopero. La bomba fu scoperta dalla polizia e portata al commissariato più vicino, dove esplose uccidendo cinque agenti. Henry sfuggì alle indagini, e un anno dopo commise un delitto che riempì tutti di orrore, compresi molti anarchici. La sera del 12 febbraio 1894, una settimana dopo l'esecuzione di Vaillant, egli collocò una bomba nel Café Terminus, presso la Gare Saint-Lazare, mentre una folla di piccoli bottegai, impiegati e perfino lavoratori parigini, ascoltavano la banda e bevevano tranquillamente un bicchiere. I danni furono gravi, e trenta persone, di cui più tardi una morì, rimasero ferite. Dopo un breve inseguimento, Henry fu catturato.

Il suo comportamento al processo e prima dell'esecuzione, sino alla fine, fu tipico dell'intellettuale nato. Le sue azioni si ispiravano a una fredda logica, e a un odio controllato, ma fanatico, della società borghese. Alla accusa di aver ucciso degli innocenti, rispose soltanto: *Il n'y a pas d'innocents.*[18] Accettò la condanna a morte, dicendo: « Noi diamo la morte; sapremo subirla. » Rifiutò l'aiuto di un medico di famiglia accorso per testimoniare che soffriva di disturbi mentali a causa di una malattia infantile. In prigione, discusse a lungo col direttore per il quale scrisse una lucida esposizione della filosofia anarchica. In aula, svolse quella che è, in certo modo, la più chiara ed esplicita formulazione del credo di un terrorista:

Ero convinto che l'organizzazione attuale fosse cattiva, e ho voluto lottare contro di essa per affrettarne la scomparsa. Ho messo nella lotta un odio profondo, ogni giorno avvivato dallo spettacolo rivoltante di questa società in cui tutto è basso, tutto è vile, tutto è sinistro, in cui tutto è di ostacolo all'effusione delle passioni umane, alle generose tendenze del cuore, al libero slancio del pensiero... Ho voluto mostrare alla borghesia che non avrebbe mai più conosciuto delle gioie complete, che i suoi trionfi insolenti sarebbero turbati, che il suo vitello d'oro avrebbe tremato violentemente sul proprio piedestallo, fino alla scossa definitiva che l'avrebbe rovesciato nel fango e nel sangue.

La bomba del Café Terminus era una risposta a tutte le ingiustizie perpetrate dalla società borghese. Gli anarchici non rispettano la vita umana, perché i borghesi non ne hanno alcun rispetto. Chi ha sofferto

non risparmierà né mogli né figli di borghesi, perché neppure le mogli e i figli di coloro ch'egli ama sono risparmiati. Non sono forse vittime innocenti, i bimbi che nei quartieri popolari muoiono lentamente di anemia perché in casa il pane scarseggia, le donne che, nelle vostre officine, impallidiscono e si sfiancano per guadagnare quaranta soldi al giorno, fortunate ancora se la miseria non le costringe a prostituirsi; i vecchi, di cui avete fatto, vita natural durante, delle macchine per produrre, e che buttate nell'immondezzaio o all'ospedale quando le loro forze sono esaurite?

Abbiate almeno il coraggio dei vostri delitti, signori borghesi, e convenite che le nostre rappresaglie sono più che legittime!

Infine, Henry collegò esplicitamente i suoi atti di terrorismo al movimento anarchico internazionale:

Voi avete impiccato a Chicago, decapitato in Germania, strangolato a Jerez, fucilato a Barcellona, ghigliottinato a Montbrison e a Parigi. Ma ciò che non potrete mai distruggere è l'Anarchia. Le sue radici sono troppo profonde; essa è nata dal grembo di una società marcia, che si disgrega; è una reazione violenta all'ordine stabilito. Essa rappresenta le aspirazioni egualitarie e libertarie che vengono a battere in breccia l'autorità attuale; essa è dappertutto, il che la rende imprendibile. Essa finirà per uccidervi.[22]

Il movimento anarchico nell'ultimo ventennio del secolo fu squisitamente internazionale, e i vari atti di *propagande par le fait*, sia concepiti per protesta individuale contro la società considerata nell'insieme, sia diretti contro sovrani, capi di Stato, uomini politici, diedero espressione a un senso profondo di disagio e di rivolta contro la società industriale. Le condizioni di vita e di lavoro in molte industrie d'Europa e di America creavano un'atmosfera di autentica guerra di classe, in cui gli scoppi di violenza erano ben più spontanei e diretti che le imprese calcolate di regicidi e dinamitardi. I minatori di Montceau-les-Mines che uccisero un sovrintendente impopolare, i dimostranti a Fourmies nella Francia settentrionale, che furono presi a fucilate il primo maggio 1891, gli scioperanti delle miniere di Rio Tinto in Spagna o i contadini siciliani o andalusi le cui rivolte erano soffocate dall'esercito; tutti costoro fornivano un martirologio che gli anarchici rivendicarono in proprio. Dovunque la situazione sembrava non offrire vie di uscita, dovunque i proprietari fondiari o gli imprenditori usavano il pugno di ferro, e le condizioni di lavoro erano intollerabili, le dottrine anarchiche riscuo-

tevano larghe simpatie e facilmente servivano di sprone all'azione diretta. Così le proteste a sangue freddo dei terroristi individuali assumevano il valore di simboli del malcontento e della passione rivoluzionaria latenti nelle masse.

Non soltanto in Europa. Gli anarchici europei importarono l'ideologia anarchica negli Stati Uniti e, almeno per qualche decennio, influirono sugli sviluppi di quel movimento operaio. Il piú famoso apostolo dell'anarchia negli USA fu il tedesco Johann Most, che vi sbarcò nel 1882. Era nato ad Augusta, figlio illegittimo di un povero impiegato e di una governante,[illegible] ed era stato allevato da una matrigna che odiava. A tredici anni subí un'operazione alla faccia che lo lasciò deturpato, anche se riuscí a celarla parzialmente dietro una folta barba nera. Fece tirocinio presso un legatore, e negli anni sessanta fu in Svizzera, dove aderí all'Internazionale. Trascorso un decennio di milizia socialista in Germania e in Austria, durante il quale fu per breve tempo deputato al Reichstag, nel 1878 riparò a Londra dopo di aver scontato una condanna per aver parlato e scritto contro l'imperatore tedesco e il clero, e negli anni successivi ruppe con i socialisti tedeschi abbandonando ogni fede nelle possibilità di un'azione politica efficace. Espulso dal partito socialdemocratico tedesco, che per tutto il ventennio seguente non cessò di radiare dalle sue file chiunque si macchiasse di eresia anarchica, Most subí l'influenza del bakuninismo soprattutto attraverso alcuni dei suoi seguaci belgi, e delle idee di Auguste Blanqui, il veterano dei rivoluzionari francesi, per il quale l'atto della rivoluzione era qualcosa come un fine in sé. A Londra, Most fondò il giornale «Freiheit» e dalle sue colonne si diede a predicare la dottrina dell'azione diretta. Nel 1881, scontò sedici mesi di prigione per un articolo di apologia dell'assassinio di Alessandro II. Il suo giornale era ormai sospetto di incitare ad ogni sorta

di delitti, e quando alcuni nazionalisti irlandesi, con i quali il movimento anarchico non aveva nulla a che vedere e i cui fini sarebbero stati apertamente sconfessati da Mosca, uccisero a Dublino lord Frederick Cavendish, la redazione della « Freiheit » fu nuovamente perquisita e devastata e due dei suoi tipografi tratti in arresto. Uscito di prigione, Most decise che ogni attività a Londra era divenuta impossibile, e nel 1882 salpò per l'America.

In Germania egli aveva avuto scarsissima influenza, e il movimento anarchico era rimasto circoscritto ai pochi che erano stati in contatto diretto con i seguaci di Bakunin e di Guillaume nel Giura. Ma neppure l'atmosfera disciplinata della Germania poteva completamente sfuggire all'epidemia di terrorismo. Oltre agli attentati al Kaiser nel 1878, che furono anarchici nel metodo anche se i loro autori avevano pochi punti di contatto con le idee e i gruppi anarchici, vi furono due o tre tentativi di propaganda del fatto. Così, un giovane di nome August Reinsdorf pensò di far saltare la statua della Germania a Rüdesheim durante la cerimonia della sua inaugurazione alla presenza del Kaiser e di vari principi tedeschi. Disgraziatamente Reinsdorf si ferì a un piede poco prima del giorno inaugurale, e dovette affidare l'esecuzione del progetto a due compagni che dimenticarono di comprare una miccia impermeabile. Dato che la notte prima dell'attentato piovve a dirotto la bomba, come era prevedibile, non scoppiò. Poche settimane dopo vi fu tuttavia un'esplosione nella sede della polizia a Francoforte, e il capo di essa, Rumpf – che forse l'aveva preparata a bella posta – riuscì a scoprire, grazie alle indiscrezioni degli amici di Reinsdorf, la storia dell'attentato fallito al Kaiser. Reinsdorf fu arrestato nel dicembre 1884, e sui primi del 1885 salì il patibolo al grido rituale di: « Abbasso la barbarie! Viva l'anarchia! »[24]

Era come se Reinsdorf fosse già stato vendicato, perché, poco prima della sua esecuzione, il capo della polizia Rumpf venne ucciso. Malgrado la fragilità delle prove, fu accusato e riconosciuto colpevole del delitto un giovane anarchico di recente immigrato dalla Svizzera. Quando il rappresentante della pubblica accusa domandò la pena di morte, questi, che si era sempre professato innocente, gridò, in vero stile anarchico: « Lei non ne chiederà più un'altra! » (La vendetta, in questo caso, non fu necessaria, perché, poco dopo, il magistrato impazzì.) Comunque, si trattava di atti isolati, e le dottrine anarchiche scomparvero virtualmente dalla Germania, non influenzando che piccoli gruppi di intellettuali, come lo scrittore bavarese Gustav Landauer, o di socialdemocratici dissidenti, subito espulsi dal partito socialista perché fautori dell'azione rivoluzionaria diretta.

In America, tuttavia, Most trovò un terreno più propizio che in Germania o Inghilterra. Poco prima del suo arrivo erano scoppiati giganteschi scioperi, ed era in corso la campagna per la giornata lavorativa di otto ore. Molti immigrati, specialmente russi e italiani, avevano portato con sé le proprie idee sovversive, e mantenevano contatti con gruppi anarchici in patria. Nel rude mondo del capitalismo americano in espansione, una vertenza sindacale poteva senza difficoltà convertirsi in guerra aperta fra padroni e operai, come quando gli scioperanti delle acciaierie della Carnegie Corporation, a Homestead (Pennsylvania) attaccarono in una specie di battaglia campale i poliziotti privati (i famosi « Pinkerton ») al soldo degli imprenditori. L'esempio di Most, che aveva ripreso a pubblicare la « Freiheit », giornale anarchico in lingua tedesca, fu presto seguito da gruppi italiani e spagnoli, francesi e boemi, e, a diffondere la dottrina e i metodi della rivoluzione sociale, non mancò neppure un periodico in yiddish. In realtà, il movimento anarchico americano di quegli anni era costituito quasi

interamente da stranieri, e gli agitatori più noti tenevano riunioni e comizi nelle lingue più diverse. La violenza della loro propaganda, gli incitamenti non dissimulati in opuscoli come la *Science of Revolutionary Warfare* dello stesso Most (« Manuale di istruzioni per l'uso e la fabbricazione di nitroglicerina, dinamite, cellulosio, fulminato, bombe, spolette, veleni ecc. »)[19] tendevano a far convergere sugli anarchici l'accusa di aver provocato anche il più piccolo disordine. Ai benpensanti sembrava che tutto ci si potesse aspettare, da dimostrazioni svolte all'insegna del simbolo ufficiale dell'anarchismo, la bandiera nera. Non si leggevano sulle colonne di fogli sovversivi esortazioni come:

Dinamite! Se c'è della buona roba, eccola. Pigiate in una canna da un pollice sette libbre di questa sublime materia... riunite le estremità della canna, infilatevi una spoletta collegata ad una miccia, mettete il tutto nei pressi di un branco di ricchi fannulloni che vivono del sudore altrui, e date fuoco... Il risultato sarà dei più ameni.[20]

È in questa atmosfera che si verificò uno degli episodi più famosi nella storia del movimento operaio americano. Nel 1886, la situazione a Chicago era estremamente tesa; la grande città era al centro dell'agitazione per le otto ore; vi operava un gruppo di militanti anarchici di origine per lo più tedesca, e fra scioperanti e crumiri v'erano state ripetute baruffe davanti agli stabilimenti della McCormick Harvester. A Chicago, inoltre, era stato celebrato per la prima volta il primo maggio, giornata di manifestazioni operaie, e, sebbene quello del 1886 fosse trascorso senza disordini, due giorni dopo, durante uno scontro alla McCormick, la polizia aprì il fuoco uccidendo diversi operai. Un rovente manifesto, scritto e diffuso dal redattore capo del giornale anarchico locale « Arbeiterzeitung », August Spies, rispose all'eccidio chiamando i lavoratori a vendicare i compagni caduti. « I padroni hanno sguinzagliato i loro scagnozzi, i poliziotti hanno

ucciso sei dei vostri fratelli, da McCormick, questo pomeriggio... Alle armi vi chiamiamo, alle armi! », e fu indetto un comizio di protesta ad Haymarket Square, con l'intervento di « bravi oratori » per « denunziare l'ultima, brutale impresa della polizia ».[17]
La manifestazione si svolse relativamente tranquilla, e verso la fine uno scroscio di pioggia disperse una parte dei convenuti. Ma, a questo punto, il capo della polizia ordinò perentoriamente lo scioglimento del comizio. Fielden ribatté che esso era perfettamente legale; il comandante del distaccamento di polizia insistette; nello stesso istante una bomba esplose nelle file dei poliziotti uccidendone uno e ferendone altri; gli agenti aprirono il fuoco e, nella mischia che seguì, entrambe le parti subirono perdite sanguinose. Ma la responsabilità della esplosione non è mai stata sicuramente stabilita; e, come tante volte in episodi analoghi, si è anche parlato di provocazione poliziesca.
Ben presto la città fu investita da un panico non diverso da quello che successive ondate di « paura rossa » provocheranno negli Stati Uniti. Come scriveva un giornalista contemporaneo: « Perfino dei galantuomini persero il lume della ragione e gridarono vendetta! »[18]; e la polizia decise di arrestare nove tra i più noti agitatori e pubblicisti anarchici. Due risultarono irreperibili; un terzo, Schnaubelt, che alcuni sospettano di aver lanciato la bomba (ma la cosa non è affatto sicura), scomparve; un altro, Albert Parsons, si costituì un mese dopo per condividere la sorte dei compagni. Otto imputati – Spies, Fielden, Parsons, Schwab, Neebe, Engel, Lingg, Fischer – comparvero davanti al tribunale e, dopo un processo che rispecchiò fedelmente la psicologia di allarme e rappresaglia creatasi a Chicago, assai più che un desiderio di giustizia imparziale, sette furono condannati a morte e l'ottavo a quindici anni di galera, malgrado la mancanza di ogni prova a loro carico. Uno, Lingg

(che poi si uccise in carcere), era un vero terrorista, ma nulla giustificava l'accusa di aver avuto parte nei fatti; ancor piú fragili risultarono le testimonianze relative ai suoi compagni. Nella prima causa e in quella di appello, i condannati tennero discorsi di sfida coraggiosa e spavalda. Parsons parlò per otto ore, Fielden per tre, Schwab auspicò l'avvento di « una società in cui gli uomini facciano il bene per il semplice motivo che è bene, e odino il male perché è male »,[9] Lingg parlò con disprezzo « del vostro " ordine ", delle vostre leggi, della vostra autorità poggiante sulla forza ».[10] Malgrado i ricorsi a tribunali di giurisdizione superiore e le domande di grazia presentate da scrittori famosi come Bernard Shaw e Oscar Wilde, quattro (ad altri tre la pena fu commutata) salirono il patibolo rivendicando le proprie dottrine anarchiche (Fischer gridò: « Questo è il momento piú felice della mia vita... Viva l'anarchia! »), professandosi di nuovo innocenti, e sfidando a fronte alta la morte. Tra loro, soprattutto August Spies si rese famoso con le parole lanciate dal palco: « Giorno verrà in cui il nostro silenzio nella tomba sarà piú possente delle voci che oggi ci strozzate in gola. »[11]
Johann Most venne arrestato nella stessa occasione per aver tenuto un comizio di solidarietà a New York, e passò il resto della vita in un alternarsi di libertà e prigionia, lottando per salvare il suo giornale e polemizzando con altri anarchici, americani e stranieri, in diverbi spesso estremamente accesi. In un'occasione, l'intrepida e tempestosa Emma Goldman minacciò addirittura di espellerlo con la forza da una riunione, per aver sconfessato l'arma del terrore. Fino alla morte, avvenuta nel 1906, Most rimase un propagandista instancabile, un militante pronto ad ogni sacrificio, il cui messaggio sembrava in stridente contrasto con la sua natura affettuosa e contorta, generosa e diffidente, di « piccolo borghese ».
Il processo di Chicago infiammò l'immaginazione di nu-

merosi giovani rivoluzionari. L'ebrea russa Emma Goldman, che aveva provato i rigori della condizione operaia in America, si dedicò appassionatamente all'agitazione e al proselitismo, dando inizio a quella che doveva essere, sul piano personale e politico, una lunga e turbolenta carriera.[42] Nel 1892, un altro russo, il suo amico e compagno Alexander Berkman, profondamente sconvolto dalla serrata della Carnegie a Homestead, decise di assassinarne il direttore generale, Henry Clay Frick. Con l'aiuto della Goldman e di un giovane pittore anarchico, coi quali viveva a Worcester, nel Massachussetts, gestendo in una specie di *ménage à trois* una piccola gelateria, Berkman progettò l'omicidio e, lasciata Emma a New York per raccogliere dei fondi, partì per la sua missione. Tuttavia, pur essendo riuscito a farsi ricevere da Frick, poté soltanto ferirlo e, subito arrestato, fu condannato a ventidue anni di carcere. Emma Goldman organizzò una febbrile campagna di petizioni a favore della grazia, ma Berkman fu rilasciato solo nel 1906.
Intanto, nel 1901, un giovane ungherese, Leon Czolgosz, aveva ucciso a Buffalo il presidente degli Stati Uniti, William McKinley. L'assassino non apparteneva probabilmente ad alcuna organizzazione anarchica regolare, e sembra aver agito di propria iniziativa, sotto la spinta di un intimo senso di persecuzione e d'ingiustizia. Emma Goldman, che pure non lo conosceva (sebbene egli fosse intervenuto a una sua conferenza) e dichiarò di non approvarne il gesto, diede subito inizio a una vigorosa *tournée* di propaganda in suo appoggio. Czolgosz fu condannato alla sedia elettrica; la Goldman fu arrestata, e la stessa sorte toccò a Most, sebbene questi avesse preso da tempo posizione contro il terrorismo individuale, e avesse inasprito, a causa del suo mancato appoggio a Berkman, nove anni prima, la sua frattura con Emma, che era stata sua seguace e che per poco (come narra lei stessa) non era divenuta sua amante.

L'assassinio di McKinley convinse le autorità che il pericolo anarchico era un fatto reale. Il nuovo presidente Theodore Roosevelt lo denunciò nel suo messaggio al Congresso del dicembre 1901, e l'assemblea votò prontamente una legge che escludeva dagli Stati Uniti chiunque « non creda in un governo organizzato, o lo avversi ». La paura dell'anarchia, come proverà il drammatico processo a Sacco e Vanzetti, rimase viva negli USA fin verso la fine degli anni trenta; tuttavia, anche se fra gli emigranti continuarono a fiorire gruppi anarchici attivi, e un certo numero di intellettuali continuò a subire il fascino della dottrina, o della personalità di Emma Goldman, gli atti terroristici individuali cessarono quasi del tutto, e lo spirito anarchico conservò ancora per qualche anno una presa notevole solo nel campo dell'azione economica diretta.

La verità è che, in generale, l'esperienza di due decenni di « propaganda del fatto » costrinse gli anarchici di Europa e d'America a un riesame dei propri metodi e dei propri fini. Malgrado la reazione temporanea seguita alla Comune e le crisi ricorrenti dell'economia capitalistica, alla fine del secolo XIX il meccanismo giuridico e costituzionale per conseguire le riforme economiche e sociali era più efficiente di quanto non fosse mai stato dall'epoca della rivoluzione industriale. Nei paesi più progrediti, l'iscrizione a un partito politico o a un sindacato, e la lotta legale per ottenere riforme graduali sembravano quindi metodi più ragionevoli che non compiere gesti apocalittici. Solo in paesi come la Spagna, dove un'attività politica aperta era vietata agli operai, la violenza diretta degli anarchici mantenne il suo prestigio.

D'altra parte, la propaganda del fatto rischiava di trasformarsi in propaganda non tanto a favore, quanto a danno dell'Idea. Come scriveva al tempo del processo Henry uno scrittore francese degli anni '90, che pur guardava con simpatia all'anarchismo, Octave Mirbeau:

«Un nemico mortale dell'anarchia non avrebbe potuto agire meglio di Emile Henry, quando lanciò la sua inspiegabile bomba in mezzo a persone anonime e tranquille, venute a bere un bicchiere in un caffè prima di andarsene a letto... Emile Henry dice, afferma, pretende, d'essere un anarchico. È possibile. Ma l'anarchia ha le spalle larghe. Come la carta, sopporta qualunque cosa. Oggi, fra i delinquenti, è di moda richiamarsi ad essa, quando si è perpetrato un grosso delitto... Ogni partito ha i suoi pazzi e criminali, perché ogni partito ha i suoi uomini.»[39] Non tutti gli intellettuali nel movimento anarchico erano così decisi nel condannare il terrorismo; ma tutti erano coscienti del dilemma che esso poneva. Johann Most vedeva in ogni atto criminoso, il frutto inevitabile della società presente. «Riconosco un anarchico "selvaggio" in ogni delinquente, mi sia o no simpatico per altri rispetti, perché un uomo simile, anche se agisce di propria iniziativa e per interessi personali, non è che un prodotto della sua epoca.»[40] Élisée Reclus, il grande geografo e scienziato, nella cui fede anarchica riaffioravano gli scrupoli di coscienza e le perplessità morali delle sue origini ugonotte, sospendeva il giudizio: «Se un isolato, spinto dalla collera, si vendica sulla società che l'ha educato male, nutrito male, consigliato male, che cosa dovrò dirne? È la risultante di forze terribili, la conseguenza di passioni funeste, un'esplosione di giustizia allo stadio iniziale. Prendere partito contro l'infelice, per giustificare così, indirettamente, l'intero sistema di bassezza ed oppressione che pesa su di lui e su milioni di suoi pari, giammai!»[41] Era un atteggiamento che incontrava l'ostilità di Jean Grave, il redattore capo di «La Révolte», che, con la fiducia in se stesso come depositario dell'anarchia e dei suoi veri ideali, si era meritato il nomignolo di «Papa di rue Mouffetard». Egli scriveva di Reclus:

Quanto alla sua tolleranza e alla sua bontà, debbo confessare che più di una volta mi hanno dato ai nervi, e spesso ci hanno messi in contrasto su questioni di propaganda... Hanno dei mentecatti e dei furfanti il diritto di guastare le idee che difendiamo?... Litigammo spesso, soprattutto per la questione del furto. «Ladri» mi scriveva lui «siamo tutti ladri, e io in prima fila, che lavoro per un editore e cerco di guadagnare dieci e perfino venti volte il normale salario di un onest'uomo. Tutto oggi è rapina!» [48]

Comunque, il terrorismo aveva avuto il suo effetto; e, come tecnica per attirare l'attenzione su una causa, è ancora diffuso. La stampa parigina dei primi anni di questo decennio, con i suoi pezzi di cronaca sulle bombe al plastico dei terroristi dell'OAS, assomiglia come una goccia d'acqua a quella del 1890-1900. Il terrorismo, se creava dei nemici agli anarchici, suscitava altresì violente paure in anime timorate e rispettabili. Il fatto stesso che gli atti terroristici, qualunque ne fosse il movente e l'obiettivo, fossero compiuti da individui isolati o da gruppi inconsistenti, tendeva a rendere estremamente complicate le indagini e irrisorie le precauzioni della polizia. Secondo il Maitron, le cui ricerche hanno illuminato il movimento francese alla fine del secolo, la polizia calcolava che esistessero nel territorio della repubblica un migliaio di militanti attivi e 4500 simpatizzanti e lettori regolari di periodici anarchici, ma che altre 100 000 persone vedessero di buon occhio l'anarchismo e fossero pronte, sia pure passivamente, ad appoggiarne le finalità programmatiche. Ma un effettivo controllo del movimento era tanto più difficile in quanto esso mancava di organizzazione regolare e, spesso, gli atti di terrorismo erano opera di sconosciuti, e per questo motivo molto più elusivi. In questa situazione, era inevitabile che di quanto accadeva fossero ritenuti responsabili i leader più noti del pensiero anarchico – Kropotkin, Malatesta, Élisée Reclus, Johann Most – anche se non si poteva provare nulla a loro carico. Il distacco tra teoria e pratica non parve mai così netto

come nel contrasto tra persone miti e dedite agli studi come Kropotkin, che viveva pacificamente a Harrow, a Bromley o a Brighton, teneva conferenze alla Royal Geographical Society e conversava con William Morris e G. F. Watts, e quegli uomini come Ravachol o Henry che sfidavano la società con gesti di cieco terrorismo.

Durante gli anni in cui la *propagande par le fait* rese famosa l'anarchia come vangelo di azione rivoluzionaria, i pensatori del movimento tentarono, con scarso successo, di trasformarla in una filosofia politica rispettabile. Purtroppo, coloro che si eccitavano per la violenza dei dinamitardi erano inclini a giudicare troppo moderate le idee di Kropotkin, mentre coloro che subivano il fascino del generoso ottimismo della dottrina erano i più solleciti nel deplorare o condannare l'indiscriminata crudeltà implicita nella propaganda del fatto o, addirittura, ogni forma di violenza rivoluzionaria. Tipica di questo distacco fra teoria anarchica e prassi terroristica è la nota a piè di pagina che il direttore della decima edizione dell'*Encyclopaedia Britannica* si sentì in dovere di aggiungere alla voce « anarchia », che Kropotkin era stato invitato a compilare: « È importante ricordare che il termine " anarchico " tende ad essere usato in modo piuttosto generico per indicare gli autori di una certa categoria di delitti », e la completò con un riassunto dei « principali incidenti cosiddetti anarchici », di cui Kropotkin aveva evitato di far menzione. All'inizio di questo secolo, furono compiuti tuttavia seri tentativi di risolvere i problemi che il movimento anarchico si era trovati di fronte nell'ultimo decennio: come unire una fede ottimistica nella cooperazione razionale e nel progresso illuminato dell'uomo, a quella nel valore purificante dell'atto rivoluzionario violento; e come trasformare un credo essenzialmente indisciplinato e negativo in una base efficace di azione pratica e positiva.

Note

[1] Per David Lazzaretti e il suo movimento, cfr. E. J. Hobsbawm, *Primitive Rebels*, Manchester 1959.

[2] Carlo Monticelli, *A. Costa e l'Internazionale*, citato in A. Borghi, *Errico Malatesta*, Milano 1947, p. 48.

[3] G. Woodcock, *Anarchism*, New York 1962, p. 344 (trad. it., *L'anarchia*, Milano, Feltrinelli, 1966, p. 302).

[4] A. Costa, *Bagliori di socialismo*, Firenze 1900, pp. 8-9.

[5] Cfr. l'analisi della situazione in Richard Hostetter, *The Italian Socialist Movement*, I: *Origins (1860-1882)*, Princeton, N. J., 1958 (trad. it. di F. Onotri, *Le origini del movimento socialista italiano*, Milano, Feltrinelli, 1963).

[6] Ceccarelli a Cipriani, aprile 1881, in A. Romano, *op. cit.*, III, p. 552.

[7] P. C. Masini, *Gli Internazionalisti: La Banda del Matese (1876-78)*, Milano, Avanti!, 1958, p. 83.

[8] Cfr. Masini, *op. cit.*, p. 94; Hostetter, trad. it., cit., cap. XIV; Nettlau, *Malatesta*, cit., pp. 107-9.

[9] A. Costa, *Lettera aperta di alcuni Internazionalisti a G. Nicotera*, gennaio 1877, cit. in Hostetter, trad. it. cit., p. 356.

[10] Per i processi del 1875, 1877 e 1878, cfr. *Autodifese di militanti operai e democratici italiani davanti ai Tribunali*, a cura di S. Merli, Milano, Avanti!, 1958.

[11] A. Borghi, *Malatesta*, cit., p. 63.
[12] E. Covelli, in «La Plebe», 27 luglio 1879; cfr. Hostetter, trad. it. cit., p. 378.
[13] Sergent e Harmel, *Histoire de l'anarchie*, cit., p. 443.
[14] Per la vita di Kropotkin, cfr. soprattutto G. Woodcock e I. Avakumovic, *The Anarchist Prince*, London 1950, ma anche le sue *Memoirs of a Revolutionist*, Boston 1899 (trad. it. di P. Rossetti Agresti, *Memorie di un rivoluzionario*, Milano, Cultura popolare, s. d.).
[15] F. Venturi, *op. cit.*, II, p. 790.
[16] Cfr. il drammatico racconto dello stesso Kropotkin nelle sue *Memorie*. Altri particolari in Woodcock e Avakumovic, *op. cit.*, pp. 140-41.
[17] «Le Révolté», dicembre 1880, cit. in J. Maitron, *Histoire du mouvement anarchiste en France (1880-1914)*, Paris 1951, p. 70.
[18] G. Woodcock e I. Avakumovic, *op. cit.*, p. 343.
[19] Per il congresso anarchico di Londra, cfr. Leo Valiani, *Dalla prima alla seconda Internazionale*, in «Movimento operaio», nuova serie, 1954, n. 2, pp. 203-6. [Le frasi qui citate sono di E. Zoccoli, *L'anarchia*, Torino, Bocca, 1907, p. 398].
[20] James aveva attinto ai *faits divers* di un giornale; cfr. Lionel Trilling, *The Liberal Imagination*, New York 1953, pp. 65-96. Conrad conosceva probabilmente sia Kropotkin sia Stepniak attraverso i loro amici inglesi Edward Garnett e famiglia. cfr. Jocelyn Baines, *Joseph Conrad*, London 1959, pp. 370 sg.
[21] G. Natale, *Giolitti e gli italiani*, Milano, Garzanti, 1949, p. 150.
[22] «Le Droit Social», 12 marzo 1882, in Maitron, *op. cit.*, p. 150.
[23] *Ibid.*, p. 194.
[24] *Ibid.*
[25] *Ibid.*, p. 213.
[26] *Ibid.*, p. 169.
[27] Il più recente tentativo di ricostruzione biografica è quello di André Salmon, *La terreur noire*, Paris 1959, pp. 141-256, un libro molto colorito ma piuttosto fantasioso. Cfr. anche Maitron, *op. cit.*, pp. 193-212.
[28] Maitron, *op. cit.*, p. 205, n. 4.
[29] Cfr. Eugenia W. Herbert, *The Artist and Social Reform: France and Belgium 1885-1900*, New Haven 1961, p. 119.
[30] *The Letters of Oscar Wilde*, a cura di Rupert Hart-Davis, London 1962, p. 768.
[31] A. Salmon, *op. cit.*, p. 343.
[32] Il discorso di Émile Henry ai giurati è pubblicato integralmente in Maitron, *op. cit.*, pp. 520-24.

[33] Per la vita di Most cfr. Rudolf Rocker, *Johann Most*, Berlin 1924, e le sue incompiute *Memoiren*, New York 1903-7.
[34] R. Rocker, *op. cit.*, p. 209.
[35] Henry David, *History of the Haymarket Affair*, New York 1936, p. 152.
[36] H. David, *op cit.*, pp. 121-22; L. Adamic, *Dynamite*, London 1931, p. 47.
[37] H. David, *op. cit.*, p. 194. La frase del manifesto (noto come « circolare della vendetta ») è qui riportata da F. R. Dulles, *Storia del movimento operaio americano*, trad. it. di P. Tagliazucchi, Milano, Comunità, 1953, p. 113.
[38] H. David, *op. cit.*, p. 208.
[39] L. Adamic, *op. cit.*, p. 79.
[40] H. David, *op. cit.*, p. 359; L. Adamic, *op. cit.*, p. 79.
[41] H. David, *op. cit.*, p. 463. Lunghi brani delle difese si leggono nel fascicolo *I martiri di Chicago*, Forlì, L'Aurora, 1946.
[42] Per Emma Goldman, cfr. il suo *Living My Life*, New York 1931, 2 voll.; e R. Drinnon, *Rebel in Paradise*, Chicago 1961.
[43] « Le Journal », 19 febbr. 1892, in Maitron, *op. cit.*, p. 227.
[44] R. Rocker, *op. cit.*, p. 301.
[45] M. Nettlau, *Elisée Reclus: Anarchist und Gelehrter*, Berlin 1928, p. 248.
[46] *Ibid.*, p. 251.

VI *Santi e ribelli*

Sono uno delle molte migliaia di giovani della mia classe... nel cui cervello certe idee fermentano. Non c'è proprio nulla di originale in me. Sono molto giovane e molto ignorante; solo da pochi mesi ho cominciato a parlare della possibilità di una rivoluzione sociale con uomini che hanno esplorato il terreno assai più che non potessi io. Non sono che un atomo... nella grigia immensità del popolo. Tutto ciò che pretendo di avere è una buona fede e un gran desiderio che giustizia sia fatta.

Henry James, *Princess Casamassima*

Ho cinquant'anni e sono sempre vissuto libero; lasciate che chiuda libero la mia esistenza; quando sarò morto si dovrà dire di me: Ecco uno che non ha mai appartenuto a nessuna scuola, a nessuna chiesa, a nessuna istituzione, a nessuna accademia, separatamente a nessun regime, se non a quello della libertà.

G. Courbet, nel rifiutare la Legion d'Onore.

L'ultimo decennio del secolo fu caratterizzato, in tutta Europa, dall'assalto impetuoso di nuove idee e nuovi movimenti alle convenzioni politiche, morali e artistiche della generazione passata. Piú la società industriale sembrava espandersi, piú la gente cominciava ad avvertirne le ingiustizie. Piú i ricchi si arricchivano, piú erano sfacciati e manifesti i segni esteriori della loro opulenza, piú cresceva l'abisso fra classe dominante e classe operaia, piú aumentava nei circoli intellettuali l'insofferenza per i valori sociali del regime. Come a molti sembrava che la morale e le convenzioni della società esistente soffocassero la libera espressione della personalità e favorissero una generale ipocrisia, cosí l'idea di una rivolta contro l'ordine costituito assumeva tonalità insieme personali, sociali e politiche. La fine del XIX secolo e l'inizio del XX parvero quindi un simbolo della possibilità di un nuovo ordine sociale e morale nel futuro.
Lo stesso anarchismo, che esercitava un fascino naturale

sugli operai dei paesi in cui non esistevano prospettive dirette di riforme pacifiche, sembrava offrire agli intellettuali delle metropoli dell'Occidente una teoria politica capace di conciliare la visione di una società basata sulla giustizia con l'asserzione della libertà individuale; e gli artisti e gli scrittori che credevano in un rifiuto bohémien delle convenzioni borghesi trovavano in esso, ma in particolare nella *propagande par le fait*, un suggestivo esempio di ribellione completa. Assetati di palingenesi sociale e di sensazioni violente, molti giovani intellettuali poterono, almeno per qualche tempo, seguire sia Kropotkin sia Nietzsche, o passare dall'anarchia a questa o quella forma di nazionalismo esasperato (salvo a orientarsi verso i più grigi e tranquilli pascoli della socialdemocrazia ortodossa, quando, con gli anni, il desiderio bruciante dell'azione si attutiva e cresceva il senso del possibile). Come scriveva Léon Blum: « Tutta la generazione letteraria alla quale appartengo, era imbevuta di pensiero anarchico. »[1]

La figura che in questo periodo ispirò maggiormente gli anarchici – fossero questi fautori della rivoluzione sociale e politica, o proclamassero la santità della persona contro l'anonimia della società industriale e contro le menzogne e i formalismi della moralità « vittoriana » – fu forse il principe Kropotkin. Nel 1886, quando si stabilì definitivamente in Inghilterra, aveva quarantaquattro anni ma la prigionia aveva duramente inciso sulle sue condizioni di salute, escludendolo dalla direzione attiva di movimenti rivoluzionari. D'altra parte, pur avendo propugnato prima dell'esilio l'impiego di bande armate per stimolare la rivolta nelle campagne, e pur avendo condiviso con molti anarchici fra il 1875 e il 1890 la speranza che la rivoluzione fosse alle porte, egli aveva finito per ritornare alla convinzione, derivatagli da N. V. Čajkovskij, che non si potesse servire la rivoluzione meglio che con la parola stampata, e che un foglio clan-

destino valesse più della bomba o del pugnale di un terrorista.
Aveva sofferto per le sue idee, e i due anni trascorsi nella fortezza di Pietro e Paolo, il triennio di detenzione in Francia, la drammatica fuga dalla Russia, l'avevano reso leggendario nei circoli sovversivi. Quegli anni, inoltre, erano stati per lui densi di letture e riflessioni sulla natura della società e sulla metamorfosi delle sue strutture. L'esperienza diretta del carcere aveva fatto di lui un ardente partigiano della riforma penale; e, per tutto il resto della vita, pochi furono i movimenti filantropici che non godessero delle sue simpatie, così come nessun comizio o lettera di protesta contro un'ingiustizia erano completi senza il suo intervento o la sua firma. In Inghilterra, dove condusse una vita estremamente modesta, dato che i suoi possedimenti in Russia erano stati confiscati, la sua figura era vista con rispetto e perfino con amore; la semplicità e la franchezza dei suoi modi colpivano anche chi dissentiva dalle sue idee, ed egli finí con l'essere considerato una specie di santo anarchico, la cui bontà e gentilezza d'animo poteva essere contrapposta alla violenza e al terrore, ai quali l'opinione corrente associava l'anarchismo. Il grande critico danese Georg Brandes scrisse di lui: « Raramente si incontrano dei rivoluzionari cosí umani e cosí miti... Egli non è mai stato un vendicatore, ma sempre un martire. Egli non impone sacrifici agli altri, ma li riserva per sé. »[2]
A Londra, Kropotkin strinse amicizia con ogni sorta di radicali ed ebbe simpatia e rispetto per William Morris, sebbene non condividesse la sua condanna della meccanizzazione e del progresso tecnico che, secondo lui come secondo Godwin, dovevano un giorno sollevare l'uomo da una quantità di fatiche penose e degradanti: « L'odio che aveva Morris per le macchine non altro prova, che l'incapacità del suo grande genio poetico ad afferrare il concetto della potenza e della grazia della

macchina. »[3] Frequentò tradunionisti come Ben Tillett e Tom Mann, e seguí con profonda ammirazione la solidarietà e l'assistenza reciproca dei portuali di Londra nel poderoso sciopero del 1889. Nello stesso tempo, i suoi studi geografici gli aprivano le porte dei circoli accademici; e, per qualche tempo, corse voce che si pensasse di affidargli una cattedra addirittura a Cambridge. Prese parte in alcune occasioni a dei pranzi della Royal Geographical Society, ma si rifiutò fermamente di alzarsi per brindare alla salute della regina. Rimase incrollabile fino all'ultimo nel non riconoscere l'autorità dello Stato, e nel non accettarla in minima parte. Tornato in Russia nel 1917, respinse l'invito ad entrare nel governo provvisorio; dopo l'ascesa al potere dei bolscevici, declinò l'offerta di un contributo alle spese di ristampa delle sue opere, fattagli da Lunačarskij. (Che cosa avrebbe detto, vien fatto di chiedersi, dell'accettazione di un titolo nobiliare da parte di uno dei piú noti intellettuali anarchici inglesi, Herbert Read?). Il solo punto in cui molti dei suoi compagni di fede e dei suoi discepoli lo giudicarono incoerente fu, durante il primo conflitto mondiale, quando si schierò per la guerra contro la Germania. Condivideva l'antipatia di Bakunin per i tedeschi e la sua fede populista nelle virtú innate del popolo russo; come Bakunin nel 1870, era convinto che una vittoria della Germania avrebbe avuto come effetto un rafforzamento dello Stato disciplinato e accentratore contro cui aveva sempre combattuto. Il suo atteggiamento gli alienò vecchi compagni come Malatesta, per il quale valeva ancora l'imperativo che « non si deve combattere salvo che per la rivoluzione sociale »,[4] gli attirò espressioni di disprezzo da parte di rivoluzionari di tendenza diversa, come Stalin, ad esempio, che scrisse: « Quel vecchio pazzo deve aver perduto completamente la testa. »[5]

In realtà, malgrado la sua avversione al terrorismo –

« sulle sue labbra, la parola " nečaevismo " suona come energica condanna » scriveva uno dei suoi discepoli.[6] Kropotkin pensava che, in date situazioni, la violenza fosse giustificata, e potesse addirittura costituire l'unico mezzo rivoluzionario. Quando gli giunse notizia della rivoluzione del 1905 in Russia, andò ad esercitarsi a un poligono di tiro nell'eventualità di rientrare in patria e di prendere parte attiva alle lotte in corso. Era, questo, uno dei punti che lo dividevano da Tolstoj, per le cui idee egli però aveva molta simpatia e per il cui genio nutriva una profonda ammirazione. La differenza fra la posizione anarchica e quella tolstoiana fu bene espressa dall'autore anonimo di una prefazione all'opuscolo *La guerre et le service militaire obligatoire*, di Tolstoj pubblicato nel 1896 dall'anarchica « Bibliothèque des Temps Nouveaux ». Tolstoj, egli scriveva, è un anarchico:

Come noi, afferma che ogni governo funziona in modo patologico e, per sua stessa natura, corrompe tutto ciò che tocca; nega in partenza alle leggi, ai decreti, alle volontà dall'alto, *ogni virtù* per il bene; aborre il regime militare come assolutamente contrario ad ogni libertà e ad ogni giustizia. Ma rigetta qualunque resistenza al male. Si dice anarchico « cristiano »... Ora, il passo [« offri l'altra *guancia* »] del sermone della Montagna, è appunto quello che ci urta di più... Che ogni uomo degno di questo nome resista nella misura delle sue forze, non per se stesso, ma per tutti gli altri esseri umani ch'egli rappresenta, che avvilisce con la sua codardia e che nobiliterà col suo coraggio! Il vecchio adagio romano: « Contro il nemico, la rivendicazione è eterna », resta per sempre l'espressione della verità. Rivendicazione, non vendetta, perché noi riconosciamo l'influsso determinante dell'ambiente, e non proviamo odio per nessuno.[7]

Un atteggiamento analogo di fronte alla vendetta era stato espresso da Kropotkin, qualche anno prima, in una lettera a un'amica inglese:

Possiamo dire che la vendetta non è un fine in sé? Certo che non lo è. Ma è *umana*, e tutte le rivolte hanno avuto e conserveranno a lungo questo carattere. In realtà, *noi*, che non abbiamo

sofferto delle persecuzioni di cui essi, gli operai, sono stati vittime; noi che ci isoliamo in casa nostra dal grido e dalla vista delle sofferenze umane, non *siamo giudici* di chi vive in mezzo a quest'inferno... Personalmente, odio le esplosioni dinamitarde, ma non posso impancarmi a giudice di uomini che sono spinti alla disperazione... C'è una cosa sola: non bisogna erigere la vendetta a *teoria*. Nessuno ha il diritto di istigarla in altri; ma chi sente in tutte le sue fibre quest'inferno, e compie un atto disperato, abbia come giudici i suoi affini, i suoi eguali che hanno subito sofferenze da paria.[8]

Il dilemma di Kropotkin era che, come aveva visto per esperienza diretta in Russia, vi sono spesso circostanze in cui un sommovimento violento offre l'unica via di uscita verso una trasformazione della società, e che, d'altra parte, il suo temperamento e le sue convinzioni gli rendevano sgradita una prospettiva del genere. Il suo timore era che la rivoluzione fosse costretta a usare i metodi dello Stato alla cui distruzione pur tuttavia mirava. « Il terrore » scriveva ne *La Grande Rivoluzione* « è sempre un'arma di *governo*. »[9] E ripeteva che un « governo rivoluzionario » è una contraddizione in termini, perché, se a qualcosa tende la rivoluzione, è appunto l'abolizione del governo. Ma si rifiutava di ammettere, come Tolstoj allora, e Gandhi poi, che si potesse elevare a principio d'azione la non violenza, perché, in date circostanze, la violenza è il male minore (ragione per cui il suo appoggio alla causa alleata durante la prima guerra mondiale non è così sorprendente, o incoerente, come potrebbe sembrare a prima vista).

I due pensatori non si incontrarono mai, ma Tolstoj vide esattamente qual era la posizione di Kropotkin. « I suoi argomenti a favore della violenza » scrisse « mi sembrano l'espressione non delle sue idee, ma della fedeltà alla bandiera sotto la quale ha così lealmente combattuto per tutta la vita. »[10] A sua volta, Kropotkin capì la ragione profonda della rottura definitiva di Tolstoj con la sua famiglia, e del suo rifiuto di tutti valori mondani:

> Non mi stupisce affatto che Tolstoj abbia deciso di ritirarsi in un'isba per continuare a svolgere i suoi insegnamenti senza dipendere dal lavoro di nessuno per rifornire sé, o i suoi familiari, di ciò che nella vita rappresenta un lusso. È lo sbocco del terribile dramma che egli ha vissuto nell'ultimo trentennio, il dramma, sia detto fra parentesi, di migliaia e migliaia di intellettuali nella società d'oggi. È la realizzazione di ciò che da tempo egli sognava.[11]

Kropotkin dissentiva da Tolstoj sia nel rifiutare la non violenza elevata a principio, sia nel respingere il cristianesimo, sia pure nella forma eterodossa datagli dal grande scrittore. Pensava di essere, prima di tutto e soprattutto, uno scienziato, e riteneva che la sua filosofia sociale e il suo sistema etico poggiassero sulla solida base di osservazioni empiriche. Dal tempo delle sue spedizioni scientifiche nell'Asia centrale, era convinto che gli uomini lavorino meglio e producano di più quando collaborano liberamente in condizioni di eguaglianza: per esempio, i suoi accompagnatori avevano risposto con molta maggior prontezza non appena si erano resi conto che, per farsi ubbidire, egli non puntava sulla sua posizione e i suoi privilegi di nobile e di ufficiale. Le tribù primitive da lui osservate sembravano possedere istinti e consuetudini che regolavano la loro vita associata senza bisogno di leggi o governi. Lungi dal fornire un esempio di hobbesiana guerra di tutti contro tutti, la società primitiva mostrava, secondo Kropotkin, che la cooperazione e il « mutuo appoggio » sono lo stato naturale dell'uomo, purché non corrotto da governi e leggi derivanti dal « desiderio dei dominatori di perpetuare i costumi, gli interessi e i privilegi della loro casta », mentre tutto ciò che è necessario per vivere in armonia sono « i costumi utili alla società... che non abbisognano di alcuna legge per esser rispettati. »[12]
Le sue osservazioni trovavano conferma, a suo avviso, nelle teorie di Darwin; e la sua più vasta opera teoretica, *Il mutuo appoggio*, fu scritta espressamente per contro-

battere l'interpretazione della teoria darwiniana data da T. H. Huxley. Secondo quest'ultimo, la vita è una lotta continua, ed è appunto in forza di questa lotta per l'esistenza che le specie sopravvivono, e evolvono verso nuove forme di vita. Per Kropotkin, invece, la legge di natura è una legge di cooperazione, di mutuo appoggio, piuttosto che di lotta. È questa, all'interno di ogni specie, la norma; e ad ogni esempio di rivalità si può contrapporre un esempio di assistenza reciproca: « Qui avete i cigni dominatori, là i gabbiani tridattili estremamente socievoli, tra i quali le liti sono rare e brevi; le urie polari così amabili, che si accarezzano continuamente l'un l'altra. »[11] E, negli scritti di Kropotkin, ricorre più volte l'esempio caro a Darwin del pellicano cieco che i compagni forniscono di cibo.

Le stesse ipotesi idealistiche e ottimistiche valgono per le società primitive. L'uomo era originariamente socievole e mite, e i suoi istinti di cooperazione si sono continuamente affermati nella storia – nelle comunità « selvagge », nelle città-stato greche, nei comuni medioevali – solo per essere corrotti dai meccanismi politici, dalla cieca avidità dei mercanti, dal rifiuto dei cittadini di esercitare i propri diritti, e quindi dalla tendenza a delegare il potere ad assemblee rappresentative, composte nella migliore delle ipotesi da uomini mediocri, e nella peggiore da tiranni. Malgrado il suo ottimismo e la sua ingenuità, Kropotkin pensava che la società ideale sarebbe stata il frutto solo di una vigilanza eterna. Sebbene gli istinti umani siano, in complesso, buoni, il problema fondamentale dell'etica è di risolvere la contraddizione fra quei sentimenti « che inducono l'uomo ad assoggettarne altri per utilizzarli ai suoi fini », e quelli che « spingono gli esseri umani ad unirsi per raggiungere fini comuni con sforzi comuni: i primi, rispecchianti quel fondamentale bisogno della natura umana che è la lotta; i secondi rappresentanti quell'altra e non meno fondamen-

tale tendenza, che è il desiderio di unità e di simpatia reciproca. »[14]

Gli istinti favorevoli alla solidarietà umana, al mutuo appoggio e alla reciproca simpatia, devono quindi essere incoraggiati, e ciò in due modi: con un'organizzazione economica sana, e con una revisione dei sistemi etici. L'umanità potrà così compiere un altro, decisivo passo avanti: « L'ideale dell'anarchico... non è che il compendio di ciò che egli pensa sia per essere la prossima fase dell'evoluzione. Non è più materia di fede; è materia di discussione scientifica. »[15] Sul piano morale, quello che occorreva era un sistema etico germogliante dagli stessi istinti buoni del genere umano, e non poggiante su alcuna sanzione esterna per imporsi.

È opportuno notare che sul pensiero morale di Kropotkin influì potentemente un giovane filosofo francese, M. Guyau, la cui opera principale, *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, apparve nel 1885 mentre Kropotkin, detenuto politico a Clairvaux, andava meditando sui fondamenti etici della società futura. Di Guyau egli disse, più tardi, che era « anarchico senza saperlo », e usò ripetutamente la frase « morale senza obbligo né sanzione » per definire le proprie dottrine etiche. L'interessante pensatore francese aveva analizzato freddamente le filosofie morali dominanti, e ne aveva messo in luce gli errori mostrando come una moralità basata su sanzioni metafisiche esterne sia altrettanto fallace quanto una moralità poggiante sul calcolo edonistico degli utilitari; e, pur simpatizzando per l'idea kantiana di un imperativo categorico che imponga inesorabilmente il dovere, aveva respinto come insostenibile anche questa posizione. L'uomo deve ripiegarsi su se stesso: i moventi delle sue azioni sono, più o meno consapevoli, in lui, e la sua condotta ne è il prodotto necessario. Il dovere può essere definito solo in termini di capacità personali: *Je puis, donc je dois.* È un errore attendersi dall'uomo

che agisca diversamente da come la sua natura gli detta: « L'immoralità è una mutilazione interiore. » Pensiero e azione fanno tutt'uno, il primo conduce di necessità alla seconda: « Chi non agisce come pensa, pensa incompiutamente. »[16]

Il neostoicismo di Guyau è molto più cupo della morale kropotkiniana basata sull'istinto naturale del mutuo appoggio. Egli immagina l'uomo come un marinaio alla deriva su di un vascello il cui albero sia stato abbattuto dal vento: « Nessuna mano ci guida, nessun occhio vede per noi; il timone è spezzato da lungo tempo, o piuttosto non ne abbiamo avuto mai; bisogna foggiarcelo: è un grande compito, ed è il nostro compito. »[17] Ma, come Kropotkin, Guyau sottolineava gli istinti generosi latenti nell'uomo accanto agli istinti egoistici, la simpatia e la pietà non meno dell'invidia e dell'odio: « La vita non è solo nutrizione, essa è *produzione* e *fecondità*. Vivere è tanto *spendere*, quanto acquistare. »[18] E la sua dottrina rinvigorì in Kropotkin quella fede nella natura dell'uomo e nel suo progresso, che gli sembrava giustificata dalla sua interpretazione della teoria evoluzionistica e dalla sua osservazione delle comunità primitive. Per tradurre in pratica una morale senza obblighi né sanzioni, occorreva un nuovo ordinamento economico della società che favorisse solo gli istinti buoni dell'uomo e impedisse agli istinti cattivi di manifestarsi; e, per ottenere ciò, era necessaria una rivoluzione avente per fine una riorganizzazione completa della società sulla base di quello che egli chiamò il « comunismo anarchico ». Una rivoluzione era necessaria perché « tutto si sorregge mutuamente nelle nostre società, ed è impossibile riformare la parte senza scuotere l'insieme. Il giorno in cui si colpirà la proprietà privata in una qualunque delle sue forme, fondiaria o industriale, si sarà costretti a colpirla in tutte le altre. Lo stesso successo della Rivoluzione lo imporrà. »[19] Le rivoluzioni precedenti erano fallite per-

ché solo l'espropriazione immediata della terra e delle fabbriche permette di disporre delle scorte alimentari indispensabili mentre si gettano le fondamenta della società nuova: *Du pain, il faut du pain à la Révolution!* Così non solo si eviteranno le difficoltà che nel 1792 imposero il ricorso al Terrore e, dopo il 1848, provocarono una reazione contro la Seconda Repubblica, ma si farà un primo passo verso il nuovo ordine.

Perché l'agiatezza diventi una realtà, occorre che questo immenso capitale – città, case, campi coltivati, officine, mezzi di comunicazione, educazione – cessi di venir considerato come proprietà privata, di cui l'accaparratore può disporre a piacimento. Occorre che questi mezzi-strumenti di produzione, ottenuti, costruiti, formati, e inventati faticosamente dai nostri padri, diventino proprietà comune, affinché lo spirito collettivo ne tragga il massimo vantaggio per tutti. Occorre l'*Espropriazione*. L'agiatezza per tutti come fine, l'espropriazione come mezzo.[3]

L'atto dell'espropriazione avrebbe aperto la strada al comunismo anarchico, che, come insisteva Kropotkin, doveva basarsi sul principio: « Da ciascuno a seconda delle sue capacità, a ciascuno secondo i suoi bisogni » e non su quello, da lui ritenuto irrealizzabile, della destinazione del prodotto sociale in conformità al lavoro effettivamente erogato da ciascuno. Su questo punto, e sull'intera questione della proprietà, molto si discusse negli ambienti anarchici. Proudhon aveva immaginato una società in cui ogni membro avesse una piccola dotazione di proprietà familiare; e i vari tipi di movimento cooperativo da lui ispirati concepivano i mezzi di produzione come proprietà comune dei soci, ognuno dei quali aveva diritto a parte dei prodotti o dei ricavati. Per Kropotkin, questa era, nella migliore delle ipotesi, una fase di trapasso: un giorno, ogni proprietà sarebbe scomparsa, e ogni cosa sarebbe stata liberamente disponibile a chi ne abbisognava. Ottimisticamente, egli vedeva già in seno alla società contemporanea certi sviluppi

indicativi del fatto che il mondo camminava nel senso da lui auspicato, ed era entusiasta del generale incremento dei servizi pubblici liberi e gratuiti: «Il bibliotecario del British Museum non chiede al lettore quali servizi abbia reso alla società, ma si limita a dargli il libro che desidera.»[21] Era colpito dal modo in cui, nella società liberale della tarda Inghilterra vittoriana, lo Stato sembrava abdicare a favore di associazioni volontarie. Piú volte additò nella British Life Boat Association un esempio di come si potesse organizzare la società su una base di libera collaborazione per cause umanitarie tra uomini disposti a offrire gratuitamente il loro aiuto ai bisognosi. E riassume le sue convinzioni in queste parole: «Il possesso comune dei mezzi di produzione necessari implica il godimento comune dei frutti della produzione comune; e noi pensiamo che un'equa organizzazione della società possa sorgere solo quando sia abbandonato ogni sistema salariale, e ciascuno, contribuendo al benessere comune nella piena estensione delle sue capacità, goda del patrimonio comune della società nell'estensione piú completa possibile dei suoi bisogni.»[22] È un ideale che gli anarchici condividono da sempre con i comunisti. Marx anticipa come fine ultimo della società comunista il giorno in cui «la società possa scrivere sulle sue bandiere: Ognuno secondo le sue capacità; a ognuno secondo i suoi bisogni»,[23] e Kruščëv, al XXII congresso del partito comunista, lo ha riproposto come traguardo non piú lontano ai popoli dell'URSS. Ma Kropotkin e i suoi discepoli anarchici pensavano che il fine potesse essere raggiunto non attraverso la direzione di uno stato dittatoriale centralizzato, bensí grazie alla mutua collaborazione e alla libera associazione. Come era rimasto impressionato dall'opera delle associazioni volontarie in Inghilterra, cosí egli vedeva con simpatia o addirittura con entusiasmo gli esempi di cooperazione volontaria su scala internazionale nel diri-

gere grandi imprese senza interventi governativi. Anzi, nel suo entusiasmo per l'Unione postale internazionale e per la Compagnie internationale des wagons-lits, egli nutrì una fede quasi sansimoniana nelle possibilità benefiche di grandi consorzi. Era convinto che, nello stadio intermedio della rivoluzione, prima della finale instaurazione della società ideale, tutti i problemi potessero essere risolti grazie al mutuo aiuto ed al buon senso. In caso di temporanea penuria, si introdurrà il razionamento, se necessario, « le ultime razioni saranno riservate a coloro che ne hanno più bisogno; dite questo, e vedrete che il consenso unanime del popolo verrà a voi ».[24] D'altra parte, non credeva che le carestie potessero durare a lungo. Appassionato, al pari di sua moglie, di giardinaggio, egli condivideva la fede di Fourier nel piacere e nelle virtù di questa occupazione, e nei difficili anni al termine della sua vita, quando tornò in Russia dopo la rivoluzione, furono in gran parte i prodotti dell'orto della principessa Kropotkin a tenerli in vita. Pensava che i sistemi moderni di coltivazione intensiva su piccoli lotti, da lui osservati nelle isole della Manica e altrove, potessero produrre a sufficienza per sfamare tutte le bocche delle grandi città. Il solo dipartimento della Seine-et-Oise, se ben coltivato, poteva rifornire l'intera Parigi. Mezzi meccanici perfezionati avrebbero prodotto in abbondanza i manufatti che l'agricoltura avrebbe ricevuto in cambio della sua produzione, dopo che il denaro, naturalmente, fosse stato abolito. Kropotkin aveva una grande fede nella possibilità della macchina non solo di aumentare la produzione, ma di eseguire i compiti che, anche in una società ideale, nessuno gradirebbe di assumersi. « Se esistono ancora dei lavori sgradevoli in se stessi, è solo perché i nostri scienziati non si sono mai presi cura di studiare il modo di renderli meno tali » [25] scriveva; e si entusiasmò alla

notizia che una certa signora Cochrane, nell'Illinois, aveva inventato una lavatrice meccanica.
Tuttavia, anche se le macchine possono ridurre il lavoro sgradevole o tedioso, qualche lavoro manuale è pur sempre auspicabile. Come Proudhon, Kropotkin credeva che il lavoro possedesse una virtú intrinseca, e che tutti dovrebbero lavorare, in un modo o nell'altro, con le proprie mani, non solo per dare un contributo alla produzione dei beni necessari alla vita collettiva, ma per il piacere di farlo. Ciò valeva, in particolare, per lo scrittore e per l'artista: il primo deve imparare l'arte della stampa, il secondo conoscere per esperienza diretta le scene che dipinge. « Bisogna aver ammirato, ritornando dal lavoro, il tramonto del sole. Bisogna essere stato contadino, per conservarne lo splendore dell'occhio. »[26]
Eseguite le poche ore di lavoro necessarie, l'uomo deve essere libero di seguire le proprie inclinazioni e di produrre per se stesso qualunque cosa desideri o ritenga indispensabile, al di là dei beni disponibili nel fondo comune. Il suo lavoro non sarebbe mai sottoposto a una regolamentazione esterna e coattiva; non gli si chiederebbe nulla che egli non sia disposto a fornire.

Noi [anarchici] ci rappresentiamo una società in cui le relazioni tra i suoi membri sono regolate non più dalle leggi, eredità di un passato di oppressione e di barbarie; ma da impegni reciproci, liberamente conclusi e sempre revocabili. Questi costumi però non devono essere pietrificati e cristallizzati dalla legge e dalla superstizione, ma conviene abbiano uno sviluppo continuo, adattandosi ai bisogni nuovi, ai progressi del sapere e delle invenzioni, e al crescere di un ideale sociale sempre più razionale e sempre più elevato. Quindi, nessuna autorità che imponga agli altri la propria volontà. Nessun governo d'uomo per l'uomo. Nessuna immobilità nella vita: una evoluzione continua come nella vita della natura.[27]

Il fascino di Kropotkin derivava in parte dalla bontà e dalla sincerità del suo carattere e, in parte, dalla sua ottimistica capacità di conciliare idee e valori apparen-

tamente contraddittori. La rivoluzione non doveva necessariamente significare la fine dei valori antichi, perché nelle associazioni e relazioni tradizionali risiedeva un modello del mondo nuovo. Una società basata su piccole unità produttive non aveva bisogno di volgere le spalle al progresso tecnico dell'era meccanica: «Costruite la fabbrica e il laboratorio nei pressi dei vostri campi e giardini, e lavorateci.»[76] Le comunità di villaggio dovevano possedere nelle loro fattorie collettive macchinari all'altezza dei tempi. D'altra parte, diversamente da Marx, la cui dottrina che tutta la storia è storia delle lotte di classe implicava, come premessa del nuovo ordine, uno scontro finale sanguinoso, Kropotkin affermava che nello sviluppo della società attuale, apparivano già i segni del processo di evoluzione, e che l'ordine nuovo sarebbe venuto alla luce grazie ai benefici processi della natura, anziché per mezzo delle incoercibili forze della dialettica storica.

Proprio perché sembrava capace di offrire il meglio di mondi diversi, Kropotkin ebbe una grande varietà di discepoli e seguaci. Le *Paroles d'un révolté* (una antologia di suoi articoli) e la *Grande Rivoluzione* furono tradotte in italiano dal giovane maestro socialista Benito Mussolini, secondo il quale la prima opera era un libro traboccante di amore per l'umanità oppressa e di bontà infinita.[77] Gandhi e i suoi seguaci accolsero il messaggio populista di Kropotkin e il suo ideale di comunità naturali di villaggio nate per generazione spontanea. Oscar Wilde subì il fascino della sua personalità e del suo vangelo: «Due delle vite più perfette in cui mi sia imbattuto nelle mie esperienze,» scriveva in prigione «son quelle di Verlaine e del principe Kropotkin: l'uno come l'altro hanno passato anni in carcere: il primo, l'unico poeta cristiano da Dante in poi; l'altro, un uomo dall'anima di quel bellissimo Cristo bianco che pare venire dalla Russia.»[78] E ne *L'anima umana in regime*

socialista collegò il suo estetismo e la sua religiosità a idee derivate da Kropotkin. Pochi dei suoi successori aggiunsero molto alla sua dottrina, ma, in ogni generazione successiva, un pugno d'uomini e donne dall'animo naïf e generoso trovarono ispirazione nel suo ottimismo fanciullesco e nella sua speranza che l'uomo potesse non dimostrarsi cattivo come sembrava, e che il progresso scientifico e tecnico non implicasse necessariamente un declino morale.
Gli altri scrittori e teorici anarchici, famosi nell'ultimo decennio del secolo – Malatesta, Jean Grave, Charles Malato, Elisée Reclus, Johann Most – lasciarono sostanzialmente intatto il suo messaggio, pur contribuendo a divulgare gli ideali. Questi, tuttavia, erano spesso interpretati in modo diverso. Malato, in contrasto con Grave, pensava che il movimento anarchico avesse bisogno di capi, e di un minimo di organizzazione. Anche l'esatta natura dell'organizzazione economica della futura società anarchica era oggetto di polemiche. La società doveva essere comunista, e ogni cosa essere disponibile a tutti in base al principio « Da ciascuno secondo le sue capacità, a ciascuno secondo i suoi bisogni » o doveva essere altrimenti « collettivista », cioè i suoi membri dovevano possedere in comune, su base cooperativa, le fabbriche e i campi, e conservare un minimo di proprietà personale? In genere, tuttavia, queste discussioni, sebbene rese più acute e appassionate dal sovrapporsi di contrasti personali alle divergenze teoriche, avevano un sapore lievemente astratto: dopo tutto, l'essenza dell'anarchia non era nella libertà di scelta e nell'assenza di un controllo centrale? Ma qualcuno avvertiva come speculazioni del genere fossero accademiche, e uno fra i più intelligenti anarchici italiani, Saverio Merlino, riassumeva come segue le possibilità racchiuse nel futuro:

I patti di associazione potranno differire molto gli uni dagli altri. In una associazione gli operai si obbligheranno reciprocamente

a un certo numero di ore di lavoro, in un'altra a compiere in un dato tempo una data opera. Gli operai di un'associazione preferivano di mettere in comune i frutti del lavoro; altri preferivano prendere ciascuno una parte proporzionata al lavoro eseguito.[9]

E la rivoluzione contro la società borghese attendeva ancora d'esser fatta...

Fra gli operai francesi già avvezzi alle dottrine di Proudhon, e in molte parti d'Italia e di Spagna in cui Bakunin e i suoi discepoli erano stati i primi a predicare la rivoluzione, le idee di Kropotkin, Malatesta ed altri pensatori anarchici misero radici, ed ebbero una parte importante nello sviluppo dei movimenti e delle organizzazioni dei lavoratori. Nello stesso tempo, l'anarchismo come filosofia politica esercitava una particolare attrazione su numerosi artisti e letterati, in cui una sincera coscienza sociale e simpatia per i poveri in mezzo ai quali, per necessità economica, le loro vite spesso trascorrevano, si univa al desiderio di liberarsi dalle convenzioni e dalle ipocrisie dell'esistenza borghese; cosicché, soprattutto in Francia, diversi pittori e scrittori si avvicinarono o addirittura si legarono al movimento anarchico. Non molti di essi dipingevano o scrivevano in uno stile particolarmente anarchico; forse solo il movimento dadaista, un quarto di secolo dopo, tentò di agire nei confronti delle convenzioni artistiche come Ravachol o Émile Henry avevano agito nei confronti della struttura sociale.

Proudhon, è vero, aveva avuto un modo ben preciso di considerare le manifestazioni artistiche, ed era stato, in un certo senso, il fondatore di quella dottrina del realismo socialista che è divenuta la linea estetica del comunismo ufficiale ai giorni nostri. L'arte, egli pensava, deve servire finalità etiche e sociali; deve cioè svegliare le coscienze alla realtà della vita dei poveri e alla necessità di modificare il sistema sociale dominante. Per usare le sue parole, l'arte è « una rappresentazione idealistica

della natura e di noi stessi, in vista del perfezionamento morale e fisico della specie ».[12] Nettamente contrario, come è facile arguire da quanto si è detto su di lui, all'idea dell'artista come bohémien antisociale, o come partigiano devoto dell'arte per l'arte, da lui definita nei termini di « degradazione del cuore e dissoluzione dello spirito ».[13] Proudhon pensava che nella società futura l'artista « sarà un cittadino, un uomo come un altro: egli seguirà le stesse regole, obbedirà agli stessi principi, rispetterà le stesse convenzioni, parlerà la stessa lingua, eserciterà gli stessi diritti, adempirà gli stessi doveri. »[14] Unico, fra i grandi artisti, che gli fu amico intimo, Courbet ispirò senza dubbio molte delle idee di Proudhon sull'arte, anche se le valutazioni critiche di quest'ultimo in fatto di pittura rimasero strettamente circoscritte. Courbet, anzi, pretese di aver « collaborato » ad una parte dell'opera proudhoniana *Du principe de l'art*; ma è probabile che questo sia soltanto un esempio della vanità ch'era un tratto così spiccato nel carattere del pittore. Artista, non pensatore – *plus artiste que philosophe* come disse Proudhon – egli era ribelle per temperamento, e mostrò di saper essere, all'occorrenza, un rivoluzionario attivo, così in politica come in arte. Aveva conosciuto Proudhon negli anni tempestosi del '48, si era subito interessato alle sue dottrine, e una parte almeno dei suoi quadri cominciò ad esprimere un messaggio sociale del genere che il teorico anarchico approvava. Quando, nel 1849, dipinse gli *Spaccapietre*, scrisse:

Andavo al castello di Saint-Denis a fare un paesaggio; presso Maisières mi fermo ad osservare due uomini che spaccavano le pietre sulla strada. È difficile imbattersi in un'espressione di più totale miseria; così, a un tratto, mi venne in mente un quadro... Da una parte vi è un vecchio di settant'anni, curvo sul suo lavoro, con il piccone alzato, le mani abbronzate dal sole, la testa ombreggiata da un cappello di paglia; i pantaloni di stoffa grezza sono tutti rattoppati, e negli zoccoli sgangherati le calze, che dovevano essere blu, lasciano vedere i calcagni. Qui, invece, vi

è un giovane con la testa impolverata, la carnagione grigiastra; la camicia sporca e a brandelli lascia scoperti i fianchi e le braccia; una bretella di cuoio tiene su ciò che rimane dei pantaloni, e le scarpe di cuoio fangose ridono tristemente da più parti. Il vecchio è in ginocchio, il giovane gli è dietro in piedi e porta con energia un cesto di pietre spaccate. Ahimè! In questa condizione, è così che si comincia e così che si finisce.[35]

Questo messaggio fu più tardi reso esplicito dallo stesso Proudhon in un modo che probabilmente esulava dal proposito cosciente di Courbet: « Gli *Spaccapietre* sono una ironia sulla nostra civiltà industriale, che tutti i giorni inventa macchine meravigliose... per eseguire ogni sorta di lavori... ed è incapace di emancipare l'uomo dai lavori più grossolani, faticosi e ripugnanti. »[36] Invece, per Courbet, il messaggio politico del suo realismo era affatto accidentale: « Ho commosso e agitato gli animi non deliberatamente, ma dipingendo quello che vedevo; quello che *essi* [i reazionari] chiamano la questione sociale: ecco tutto. »[37]
È vero che, occasionalmente, Courbet dipinse dei quadri (come egli li definì) « sovversivi », celebre fra tutti l'anticlericale *Ritorno da una conferenza* (un gruppo di preti che tornano da una riunione ubriachi), che scandalizzò gli ambienti cattolici al punto che un buon figlio della Chiesa lo comprò e lo distrusse. È anche vero che il suo temperamento rivoluzionario lo spinse a partecipare attivamente ai moti del 1871, ed egli fu membro della Comune e da essa delegato alle questioni culturali e artistiche, e in quanto tale coinvolto nell'episodio della demolizione della Colonna Vendôme, un monumento che gli sembrava eretto al dispotismo e al militarismo bonapartista: ciò gli costò sei mesi di carcere e l'esilio in Svizzera, dove trascorse gli ultimi anni di vita difendendosi contro un procedimento legale che lo rendeva personalmente responsabile delle spese di ricostruzione della colonna. Ma il modo di vivere bohémien proprio di

Courbet era ben lontano dall'ideale dell'artista-cittadino, «uomo come tutti gli altri», che Proudhon aveva tracciato. (L'anticonformismo sociale degli artisti è sempre stato un osso duro, per i riformatori ansiosi di inquadrarli in un sistema politico.) James Guillaume, che non perse mai del tutto la psicologia dell'insegnante, ricorda il grande pittore a un congresso anarchico fra le montagne del Giura, nel 1872:

Quel colosso di buon ragazzone... si sedette, con due o tre compagni che si era portato dietro, a una tavola che ben presto si coprì di bottiglie; e per tutta la sera, senza che nessuno lo pregasse di farlo, ci cantò con la sua rude voce da contadino alcune melodie rustiche e monotone della Franca Contea, che alla lunga ci seccarono.[38]

(La cantilena della voce di Courbet doveva irritare anche Berlioz quando posò per un ritratto.) Quando il pittore morì, nel 1877, un giornale anarchico non trovò da dire su di lui che queste parole: «Ai nostri occhi... il maggior merito di Courbet è di non aver creato a sua volta una scuola chiusa, sotto il nome di realismo. I suoi allievi non lo copiano servilmente; lo sviluppano.»[39]
Per quanto Courbet tenesse all'amicizia di Proudhon, e amasse collegare alla sua filosofia la propria arte, è nell'arte in quanto tale che egli fu davvero rivoluzionario. Certo, questa doveva riferirsi al mondo in cui l'artista si trova a vivere – «l'arte o il talento, secondo me, non dovrebbero essere per l'artista che il mezzo di applicare le sue facoltà personali alle idee e alle cose dell'epoca in cui vive»[40] – ma la sua rivoluzione si compì nel distruggere le forme e gli stili del passato. Come scriveva egli stesso a proposito di uno dei suoi quadri più famosi: «Il *Funerale ad Ornans* [oggi al Louvre] fu in realtà un funerale del romanticismo... Affermando la negazione dell'ideale, e di tutto ciò che ne deriva, io giunsi all'emancipazione dell'individuo e, infine, alla democrazia. Il realismo è essenzialmente un'arte democratica.»[41]

Senza dubbio, i contadini eminentemente privi di sentimentalismo, i paesaggi cupi, potenti, scevri da ogni romanticismo come da ogni idealizzazione, dipinti da Courbet, esprimevano una visione del mondo che ben si conciliava con la dottrina anarchica; e quei pittori che, nella generazione successiva, si avvicinarono maggiormente all'anarchismo – Camille Pissarro, Seurat, Signac – tentarono di battere una via sostanzialmente analoga. Il più tenace e attivo fiancheggiatore del movimento anarchico fu Camille Pissarro che, già esule dopo la Comune, nel 1894 dovette rifugiarsi nuovamente nel Belgio per sottrarsi alle persecuzioni della polizia dopo l'assassinio di Sadi Carnot.[42] Alcune delle sue litografie, come *Les Porteuses de bois* e *Les Sans-gîtes*, furono eseguite per conto di periodici anarchici, e suo è il bozzetto della copertina di un opuscolo di Kropotkin. Amico dell'editore e pubblicista Jean Grave, aveva divorato le opere di teorici della politica da Marx fino a Kropotkin, e il suo atteggiamento verso quest'ultimo è ben espresso in una lettera del 1892:

> Ho appena finito di leggere *La conquista del pane*. Devo ammettere che, se è utopistico, in tutti i casi è un bel sogno. E poiché abbiamo spesso avuto degli esempi di utopie diventate realtà, nulla ci impedisce di credere che un giorno questa sarà possibile, a meno che l'uomo precipiti e ritorni alla barbarie completa.[43]

Quando, nel 1894, la polizia sequestrò la lista degli abbonati a « La Révolte » di Jean Grave, i nomi in essa contenuti fecero scalpore, perché includevano Alphonse Daudet, Anatole France, Stéphane Mallarmé e Leconte de Lisle, oltre che artisti e scrittori legati in modo più attivo e diretto al movimento anarchico, come Signac, Maximilien Luce, Camille Pissarro e Octave Mirbeau. Pochi, tuttavia, degli artisti che conoscevano Jean Grave o erano abbonati a « La Révolte » si curavano di approfondire le loro convinzioni teoriche o politiche. Per

essi, l'anarchia era semplicemente il credo naturale di artisti che si consideravano esteticamente all'avanguardia, e perciò avversari decisi di quella società borghese che li copriva di ridicolo e che si rifiutava di acquistare le loro opere, mentre negava a molti dei loro contemporanei una vita decente. «Tutto ciò che è nuovo» scriveva Félix Fénéon in un articolo su Pissarro «per essere accettato, richiede che molti vecchi pazzi muoiano. Noi ci auguriamo che ciò avvenga al più presto.»[44] La maggior parte degli artisti e degli scrittori era troppo assorbita dalle scoperte e dagli esperimenti estetici, per entrare nei dettagli delle teorie anarchiche. Mallarmé, che pure, alla domanda che cosa pensasse del terrorismo, aveva risposto di «non poter discutere gli atti di quei santi», era tutto preso dalla elaborazione del suo mondo poetico, esoterico e simbolista. Lo stesso Seurat, il teorico più ambizioso dei pittori postimpressionisti, può aver nutrito simpatie per l'anarchismo, e quadri come *La Baignade d'Asnières* (oggi alla Tate Gallery di Londra), con i suoi bagnanti operai e lo sfondo di ciminiere, mostrano senza dubbio aspetti della vita industriale urbana. Ciò che veramente lo appassionava erano però le sue teorie scientifiche intorno al colore dalle quali era convinto che la pittura avrebbe tratto nuova linfa, assai più che le dottrine anarchiche suscettibili di fornire una nuova base alla società o, quanto meno, una nuova gamma di soggetti ai pittori.

Anche Signac, che era politicamente il più impegnato, e che, diversamente da Seurat, morto nel 1891 appena trentunenne, non solo sopravvisse al «decennio anarchico» 1890-1900, ma campò abbastanza per poter dare il suo appoggio attivo al partito comunista, ebbe chiara la linea di demarcazione fra ideologia e arte. Diceva in una conferenza tenuta nel 1902:

Il pittore anarchico non è colui che rappresenta soggetti anarchici, ma colui che, senza cercare di lucro, senza desideri di ri-

compreso: lotta con tutta la sua individualità, e mediante un apporto personale, contro le convenzioni borghesi ed ufficiali... Il soggetto non è nulla, o almeno è solo un aspetto dell'opera d'arte, non più importante degli altri elementi come i colori, il disegno e la composizione... Quando l'occhio sarà educato, il popolo vedrà nei quadri altra cosa che il soggetto. Quando la società che noi sogniamo esisterà, quando, sbarazzatosi degli sfruttatori che lo abbrutiscono, l'operaio avrà tempo di pensare e di istruirsi, apprezzerà tutte le diverse qualità dell'opera d'arte.»

Perciò, pur dipingendo occasionalmente quadri allegorici con riferimenti propagandistici diretti, Signac non lasciò mai che la sua arte ne fosse condizionata. Malgrado le sue simpatie politiche, nè lui nè altri discepoli e compagni di fede di Seurat, Luce o Théo van Rysselberghe, produssero un'« arte anarchica », nè tanto meno la creò l'artista più riflessivo e « filosofico » ad essi legato, Camille Pissarro.

Furono i critici e i giornalisti anarchici a persuadere molti artisti e scrittori che la loro rivolta istintiva contro la società borghese, e la loro simpatia per le sofferenze dei poveri, dovevano spingerli ad appoggiare, non solo a parole, il movimento. Félix Fénéon, per esempio, il critico che per primo riconobbe il genio e l'originalità di Seurat e coniò il vocabolo « postimpressionismo », era un anarchico convinto, malgrado le sue pose da dandy e il suo impiego di funzionario civile di grado inferiore al ministero della Guerra. Collaboratore di numerosi periodici letterari e artistici d'avanguardia e, dopo il suo allontanamento dal ministero, vice-redattore della più influente e autorevole rivista di critica d'arte degli anni '90, la « Revue Blanche », amico dei poeti simbolisti Mallarmé e Jules Laforgue non meno che di Verlaine e dei pittori postimpressionisti, egli non faceva mistero delle sue idee e fu uno dei « trenta » processati in seguito all'assassinio del presidente Carnot. Sembra, anzi, che ne fosse divertito: quando il giudice istruttore gli chiese la provenienza dei detonatori che erano stati

trovati nel suo ufficio, rispose: « Li ha raccolti mio padre per la strada. » « Come spiega che se ne trovassero per la strada? » incalzò il giudice. E Fénéon: « Il commissario mi ha chiesto perché non li avessi buttati dalla finestra: vede, dunque, che trovarne per la strada non sarebbe difficile. » È impossibile stabilire fino a che punto, in Fénéon, l'anarchismo cospirativo fosse una cosa seria, e fino a che punto un'affettazione: ma è certo che gli costò la prigionia e l'allontanamento dal ministero della Guerra. Meno fortunato, un altro scrittore anarchico, Laurent Tailhade, a cui si deve una celebre frase sul terrorismo — *qu'importent les vagues humanités, pourvu que le geste soit beau* — rimase vittima delle sue idee perdendo un occhio nell'esplosione di una bomba nel ristorante in cui cenava.

In genere, tuttavia, per gli artisti e letterati l'anarchismo rappresentò in quegli anni non tanto una teoria sociale specifica, quanto un atteggiamento generale di fronte alla vita, tranne per coloro che, come Pissarro, Signac e Octave Mirbeau, erano legati a Jean Grave e alla sua « Revolte » o, come Steinlen, scrivevano o dipingevano occasionalmente per un giornale o periodico anarchico. Mentre alcuni, come Pissarro, erano attratti dal generoso calore umano delle idee di Kropotkin e dalla visione di un mondo in cui gli uomini sarebbero vissuti in libera associazione, altri si entusiasmavano alla prospettiva che l'individuo non trovasse limiti alla sua libertà fuori da quelli imposti dalla sua natura; e la loro emotività si infiammava ai gesti di vendetta simbolica dei terroristi. Così, accanto all'anarchismo sociale di un Kropotkin o di un Malatesta, prese forma un anarchismo individualista e follemente bohémien, che spesso creava seri imbarazzi agli anarchici più riflessivi e costruttivi. Per esempio, Maurice Barrès, una delle più brillanti figure di una generazione brillante, presenta gli eroi dei suoi romanzi giovanili, riuniti sotto il titolo generale di *Le*

Culte du Moi e in particolare de *L'ennemi des lois*, come se stessero cercando nei sistemi etici, nelle filosofie e nei modi di vita, un mezzo di autoespressione totale, incurante delle convenzioni o delle esigenze altrui. I protagonisti de *L'ennemi des lois*, che hanno studiato Saint-Simon, Fourier e Marx, si convertono all'anarchia dopo aver assistito a una vivisezione, e si rifugiano in campagna per condurvi un'esistenza di altruismo egocentrico:

Per essi, gli altri io esistono nella stessa misura del loro, poiché le condizioni della felicità degli altri si confondono con le condizioni della loro propria. Essi non colgono i fiori di cui amano il profumo: se essi soffrissero, ciò diminuirebbe il loro piacere; la loro sensibilità raffinata elimina ogni immoralità.[3]

Ma la ricerca di uno sviluppo e di un'espressione del proprio Io, se era un modo di praticare una « morale senza obblighi né sanzioni », aveva ben poco a che vedere con le ricerche o le aspirazioni di Kropotkin e dei suoi discepoli. Come osservava Jean Grave nel recensire *L'ennemi des lois*:

L'anarchia presentata in questo libro è solo un'anarchia ad uso dei milionari: per svincolarsi dalle leggi, bisogna possedere una rendita di centomila franchi, o sposare una donna che la possiede... Ciò malgrado è un'opera interessante da leggere, perché proclama l'individuo indipendente dalla società, e solo giudice del proprio bene.[4]

Verso la stessa epoca, cominciarono a farsi strada nel mondo intellettuale parigino, già familiarizzatosi con le idee di una morale senza obblighi né sanzioni e teso ad affermare la libertà dell'individuo dai vincoli della società, le teorie di Nietzsche, le cui opere furono tradotte in francese appunto in quegli anni. Per quanto si potesse discutere sulla vera portata del suo messaggio, almeno esso sfidava apertamente le convenzioni borghesi, e incoraggiava lo sviluppo senza limiti della personalità individuale a prescindere dalla violenza a cui ciò potesse condurre. Il filosofo tedesco era uno scrittore troppo

contraddittorio per offrire un modello di vita organico, ma il suo « sovvertimento di tutti i valori », l'affermazione che « Dio è morto », e il comandamento *Du sollst werden wer du bist* (devi divenire quello che sei), animarono di sé chiunque aspirasse a rompere con i valori morali, estetici o politici, correnti. Come scrive Emma Goldman:

Nietzsche non fu un teorico sociale, ma un poeta e innovatore. La sua era un'aristocrazia non di nascita né di denaro, ma dello spirito. Sotto questo aspetto egli fu un anarchico, così come tutti i veri anarchici sono degli aristocratici.[29]

Verso la fine del secolo, un gruppetto di intellettuali già più o meno al corrente delle idee di Nietzsche scoprí un altro scrittore tedesco, che sembrava offrire una base teorica alla dottrina dell'anarchismo individualista: Max Stirner.

Sotto questo pseudonimo si celava un oscuro filosofo tedesco, già insegnante in una scuola femminile e cresciuto ai margini dei circoli hegeliani, la cui opera principale, *Das Einzige und sein Eigentum* (generalmente noto come *L'unico*), era stata pubblicata nel 1845 suscitando scarso interesse, sebbene Bakunin ne conoscesse le idee; ma fu riscoperta nel mondo di lingua tedesca intorno alla fine del secolo. La conobbero il critico danese Brandes e il drammaturgo norvegese Ibsen, ed estratti di una sua versione francese apparvero sulla « Revue Blanche » nel 1900. In una prosa oscura, tortuosa e piena di ripetizioni, Stirner dichiarava guerra alla società e a tutte le filosofie passate. Suoi bersagli diretti erano l'idea hegeliana dello spirito come principio motore nello sviluppo del genere umano e, specialmente, l'hegelismo religioso di Feuerbach; ma, più in generale, egli attaccava l'insegnamento etico del cristianesimo come di Kant.

Il divino concerne Dio, l'umano concerne l'Uomo. La mia causa non è né divina né umana; non è né il vero né il buono né il *giusto* né il libero; è ciò che è *mio*; essa non è generale ma *unica*, come io sono unico. Nulla v'è al disopra di me.[24]

È questa l'essenza del suo messaggio, che in forme diverse ritorna in ogni pagina ed è riassunto nella conclusione:

Io sono il proprietario della mia potenza; e tale divento nel momento stesso in cui acquisto coscienza di sentirmi *unico* [*einzig*]. Nell'unico, il possessore (*Eigner*) ritorna nel nulla creatore dal quale è uscito. Qualunque essere superiore a *me*, sia esso Dio o Uomo, deve inchinarsi al sentimento della mia unicità; e impallidisce al sole di questa mia coscienza. Se io ripongo la mia causa in me stesso, l'*Unico*, essa riposa sul suo creatore effimero e perituro, che da se stesso si consuma; quindi potrò veramente dire: Io ho riposto la mia causa nel Nulla [*Ich habe meine Sache auf Nichts gestellt*].[25]

[dottrina che ha molti punti di contatto con il recente esistenzialismo].[26]

Capace a volte di frasi incisive, Stirner non fu un pensatore né importante né molto originale; ma la natura estrema delle sue dottrine parve a molti giovani intellettuali la più completa espressione del loro anticonformismo. Mussolini, che allora, pur appartenendo alla sinistra del partito socialista italiano, simpatizzava per l'anarchia, scrisse nel 1912:

Perché Stirner non tornerebbe di attualità? Lasciate sgombro il cammino alle forze elementari dell'individuo, perché altra realtà umana all'infuori dell'individuo non esiste... Appoggiate tutto quello che esalta, amplifica l'individuo, gli dà maggior libertà, maggior benessere, maggiore latitudine di vita; combattete tutto ciò che deprime, mortifica l'individuo![27]

L'anarchismo individuale non ebbe una *grande* importanza e, nel suo solipsismo esasperato e nella violenza delle sue manifestazioni, spesso infastidì quegli anarchici che credevano assai più nella rivoluzione sociale che nel puro e semplice rifiuto dei valori morali correnti. Ma

rappresentò un importante fattore psicologico nella formazione di molti rivoluzionari. Attraverso gli scritti di Nietzsche o di Stirner, esso poté produrre un dilettante superuomo come Mussolini e alimentare la sfida dei futuristi al passato, o partorire una visione *avant la lettre* dei « beats » degli anni cinquanta, figure come il personaggio barbuto, cencioso e passionale che, sotto il nome di Libertad, fondò il settimanale « L'Anarchie » e pubblicò una serie di *causeries populaires* intese a volgarizzare idee di assoluta libertà dell'individuo. Contribuì ad accendere la fantasia di scrittori dell'epoca al punto che se ne avvertì un'eco nel *Peer Gynt* di Ibsen, nell'*Immoralista* di Gide, e nell'« acte gratuit » di Lafcadio ne *Le segrete del Vaticano*; e a spingere individui isolati a fuggire il consorzio civile per vivere in comunità libere, molte delle quali ebbero breve vita e si attirarono la condanna di pensatori anarchici come Élisée Reclus: « Non dobbiamo, a nessun costo, rinchiuderci in noi stessi, dobbiamo restare nel vasto mondo per riceverne tutti gli impulsi, per prendere parte a tutte le sue vicissitudini e ricavarne tutti gli insegnamenti. »[23]

Nelle sue *Memorie*, un figlio di emigrati russi ribattezzatosi Victor Serge, più tardi noto scrittore e membro dell'opposizione di sinistra in URSS, dove fu imprigionato negli anni trenta e quindi espulso, descrive i circoli anarchici di Bruxelles e Parigi che frequentò sui primi del secolo, e la sua descrizione delle diverse tendenze che vi fiorivano mostra quante idee circolassero sotto la dizione comune di « anarchia »:

Dei vagabondi, un piccolo gentiluomo della Svizzera francese prodigiosamente intelligente, un ufficiale russo, anarchico tolstoiano, dal nobile viso biondo (scomparso in un'insurrezione messicana) e che doveva, l'anno seguente, morire di fame nella foresta di Fontainebleau... poi un terribile chimico venuto da Odessa via Buenos Aires, ci aiutarono a cercare la soluzione dei grandi problemi. Il tipografo individualista: « Vecchio mio, non ci sei che tu al mondo, cerca di non essere un porco né uno stupido. » Il

tolstoiano: «Dobbiamo essere degli uomini nuovi, la salvezza è in noi.» Il gessaiuolo svizzero...: «D'accordo, senza trascurare però la rivolta, nei cantieri.» Il chimico, dopo aver ascoltato a lungo, diceva con il suo accento russo-spagnolo: «Tutte queste sono chiacchiere, compagni; nella guerra sociale, ci vogliono buoni laboratori.»[34]

L'anarchismo degli anni novanta non fu un movimento politico o filosofico unitario. Una dottrina che poteva riunire sotto di sé uomini come Kropotkin e discepoli ultraindividualisti di Stirner, terroristi come Ravachol e grandi pittori come Pissarro, intellettuali bohémien e violenti dirigenti sindacali, derivava la sua forza magnetica proprio dal fatto di abbracciare personalità e temperamenti così eterogenei. Perché divenisse una forza sociale operante, erano necessari nuovi metodi e nuove idee. Nel primo quarto del novecento, gli anarchici assistettero all'ennesima sconfitta di una rivoluzione, e sperimentarono una nuova tattica, che implicava l'accettazione di un certo grado di organizzazione, nella speranza di raggiungere così il traguardo della palingenesi sociale.

Note

[1] L. Lévy, *Comment ils sont devenus Socialistes*, Paris 1932, p. 21.
[2] G. Brandes, prefazione a Kropotkin, *Memoirs of a Revolutionist*, cit. I, pp. XIII-XIV (trad. it. cit., p. XI).
[3] P. Kropotkin, *Memoirs of a Revolutionist*, *cit.*, p. 139 (trad. it. cit., p. 73).
[4] Woodcock e Avakumovic, *op. cit.*, p. 381.
[5] *Ibid.*, p. 380. Per la lettera di Stalin, del 27 febbr. 1917, cfr. B. D. Wolfe, *I tre artefici della rivoluzione d'Ottobre*, trad. it. di P. Vittorelli, Firenze, La Nuova Italia, 1953, p. 817.
[6] Woodcock e Avakumovic, *op. cit.*, p. 362.
[7] Introduzione a Tolstoj, *La guerre et le service obligatoire*, Bruxelles 1896.
[8] P. Kropotkin a Mrs Dryhurst, 1893, in Woodcock e Avakumovic, *op. cit.*, p. 248.
[9] P. Kropotkin, *The Great French Revolution*, *cit.*, p. 555 (trad. it. cit., II, p. 313).
[10] Cit. Woodcock e Avakumovic, *op. cit.*, p. 331.
[11] *Ibid.*, p. 353.
[12] P. Kropotkin, *Law and Authority*, in *Kropotkin's Revolutionary Pamphlets*, a cura di G. Roger N. Baldwin, New York 1927, pp. 205-6 (qui dalla trad. it. *Legge e Autorità*, Ancona 1897, p. 74).

[13] P. Kropotkin, *Mutual Aid. A Factor of Evolution*, London, 1902, p. 74 (trad. it. di C. Berneri, *Il mutuo appoggio*, Bologna, Libreria Internazionale d'Avanguardia, 1950, p. 44).
[14] P. Kropotkin, *Ethics: Origin and Development*, New York 1924, p. 22.
[15] P. Kropotkin, *Anarchist Communism* (1887) in *Kropotkin's Revolutionary Pamphlets*, cit., p. 47.
[16] M. Guyau, *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, Paris 1885, p. 29 (trad. it. di A. Ramotti, *Abbozzo di una morale senza obbligo né sanzione*, Torino, Paravia, 1923, p. 35).
[17] *Ibid.*, p. 252 (trad. it. cit., p. 295).
[18] *Ibid.*, p. 246 (trad. it. cit., p. 291).
[19] P. Kropotkin, *La conquête du pain*, Paris 1892, p. 60 (trad. it. di G. Giancabilla, *La conquista del pane*, Milano, Università Popolare 1920, p. 83).
[20] *Ibid.*, pp. 20-22 (trad. it. cit., pp. 47-49).
[21] P. Kropotkin, *Anarchist Communism*, *cit.*, p. 60.
[22] *Ibid.*, p. 59.
[23] K. Marx, *Glosse marginali al programma del Partito operaio tedesco* (1875) in Marx-Engels, *Il Partito e l'Internazionale*, Roma, Rinascita, 1948, p. 232.
[24] P. Kropotkin, *La conquête du pain*, *cit.*, p. 81 (trad. it. cit., p. 105).
[25] P. Kropotkin, *Anarchist Communism*, *cit.*, p. 72.
[26] P. Kropotkin, *La conquête du pain*, *cit.*, p. 239 (trad. it. cit., p. 254-55).
[27] P. Kropotkin, *Modern Science and Anarchism*, in *Kropotkin's Revolutionary Pamphlets*, *cit.*, p. 157 (trad. it., *La scienza moderna e l'anarchia*, Ginevra, Il Risveglio, 1913, pp. 58-59).
[28] P. Kropotkin, *Fields, Factories and Workshops*, London 1899, p. 272.
[29] Woodcock e Avakumovic, *op. cit.*, p. 302.
[30] Oscar Wilde, *De Profundis*, London 1949, p. 272 (trad. it. di O. Del Buono, Milano, Mondadori, 1958, p. 114).
[31] S. Merlino, *Necessità e basi di un'intesa*, Prato 1892, p. 19, ripubblicato in *Concezione critica del socialismo libertario*, a cura di A. Venturini e P. C. Masini, Firenze 1957, p. 99.
[32] P.J. Proudhon, *Du principe de l'art et de sa destination sociale*, Paris 1865, p. 41.
[33] *Ibid.*, p. 46.
[34] *Ibid.*, pp. 367-68.
[35] Courbet a Wey, in *Il realismo*, a cura di M. De Micheli e E. Treccani, Milano s. d., pp. 16-17.
[36] P.J. Proudhon, *Du principe de l'art*, *cit.*, pp. 256-57.

[37] Cfr. Gerstle Mack, *Gustave Courbet*, London 1951, p. 71.
[38] J. Guillaume, *L'Internationale*, cit., III, p. 295.
[39] «L'Avant-Garde», 12 genn. 1878, in C. Thomann, *Le mouvement anarchiste...*, cit., p. 123.
[40] «Le Courrier du Dimanche», 29 dic. 1878, in Mack, *op. cit.*, p. 102.
[41] *Ibid.*, p. 89.
[42] Cfr. Benedict Nicolson, *The Anarchism of Camille Pissarro*, in «The Arts», n. 2, London 1947, pp. 43-51.
[43] Cfr. Eugenia W. Herbert, *op. cit.*, p. 189.
[44] John Rewald, *Post-Impressionism from Van Gogh to Gauguin*, New York 1956, p. 155.
[45] Robert L. e Eugenia W. Herbert, *Artists and Anarchism: Unpublished Letters of Pissarro, Signac and Others*, in «The Burlington Magazine», vol. CII, n. 692, nov. 1960, p. 479.
[46] John Rewald, *Félix Fénéon*, in «Gazette des Beaux Arts», VI serie, voll. XXXI-XXXII, 1947-48, vol. II, p. 110.
[47] Maurice Barrès, *L'ennemi des lois*, Paris 1910, nuova ed., p. 302.
[48] «Les Temps Nouveaux», marzo 1896, in E. Herbert, *op. cit.*, p. 85.
[49] Emma Goldman, *Living My Life*, London 1932, 2 voll., I, p. 152.
[50] Max Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, Leipzig 1901, III ed. (trad. it., *L'unico*, Milano, Casa Ed. Sociale, 1922, p. 33).
[51] *Ibid.*, p. 370 (trad. it. cit., p. 445).
[52] Laura Fermi, *Mussolini*, Chicago 1961, p. 70 (trad. it. di G. Ottanzoni, Milano, Bompiani, 1963, pp. 77-78).
[53] Maitron, *op. cit.*, p. 379.
[54] Victor Serge, *Mémoires d'un révolutionnaire*, Paris 1951, pp. 20-21 (trad. it. di A. Garosci, *Memorie di un rivoluzionario*, Firenze, La Nuova Italia, 1956, pp. 21-22).

VII. *La rivoluzione mancata*

Essi hanno mostrato come non si debba fare la rivoluzione

Kropotkin

L'atmosfera di discussioni accademiche, anche se appassionate, intorno alla società futura, la forza crescente dei partiti politici operai in Germania, Francia e Italia, il disgusto causato dai frequenti atti terroristici, tutto congiurava a smorzare gli ardori rivoluzionari degli intellettuali anarchici; e i loro gruppi, come in genere quelli ancor oggi esistenti a Londra o a New York, tendevano sempre più a divenire dei centri di speculazione eterodossa sulla palingenesi sociale, anziché delle cellule di preparazione rivoluzionaria attiva. Come dirà Lenin in tono sprezzante nel 1918: « La maggioranza degli anarchici pensa e scrive sull'avvenire senza comprendere il presente. Ecco ciò che ci divide da loro. »[1]

Più tardi, Malatesta ricorderà la frase di Kropotkin: « Mio caro Errico, temo che siamo noi soli, tu ed io, che crediamo in una rivoluzione vicina. »[2] In realtà, perfino Kropotkin a volte ne dubitava; Malatesta, invece, non perse mai l'entusiasmo e il temperamento rivoluzio-

nario. « Oggi mi sembra » scriveva nel 1906 « che gli anarchici si lascino deviare da un difetto opposto a quello degli eccessi violenti... Bisogna ora reagire piuttosto contro certe tendenze all'accomodantismo e al quieto vivere che si vanno manifestando nei nostri ambienti. È più urgente adesso risuscitare l'ardore rivoluzionario che va languendo, lo spirito di sacrificio, l'amore del rischio. »[3] Dopo la partenza dall'Italia nell'autunno 1878, Malatesta aveva condotto la vita dell'esule. Fu prima brevemente in Egitto, nei circoli anarchici italiani, ma ne venne espulso, e tornò in Europa solo dopo molte traversie, con le autorità consolari che volevano la sua consegna e le autorità di bordo che la rifiutavano, raggiungendo il grande centro anarchico di Ginevra, dove si legò di amicizia a Kropotkin e a Élisée Reclus. Ma neppure qui trovò pace, perché dopo pochi mesi il cantone lo espulse. Si recò quindi per breve tempo in Romania, e subito dopo a Parigi, dove poté lavorare come meccanico finché la polizia non gli rese la vita difficile. Nel 1881 approdò a Londra, che doveva rimanere la sua base principale nel successivo quarantennio. Ma, ogni qualvolta gli si offriva l'occasione di tornare in Italia, la coglieva al volo. Nel 1883 è di nuovo a Firenze, l'anno dopo subisce un nuovo processo, e dal 1885 al 1889 lo ritroviamo in Argentina, dove fonda la « Questione sociale », organo per la diffusione delle idee anarchiche tra gli emigranti italiani e lascia nel movimento organizzato un'orma destinata a durare fin nel nostro secolo. Ma i suoi occhi sono sempre fissi alle possibilità di rivoluzione in Europa e specialmente in Italia; e alla fine del 1889 egli torna a Londra, in attesa di poter rimpatriare. L'occasione parve doversi offrire sui primi del 1897, in un'epoca in cui il cattivo raccolto e l'aumento dei prezzi suscitavano rivolte contadine e, premuto da insistenti richieste di azione energica contro scioperanti e sovversivi, il governo costituzionale sembrava in pericolo. In realtà, Malatesta

non poté sostenere una parte determinante nelle lotte economiche e politiche in Italia dal 1898 al 1899, perché già ai primi del 1898 la polizia lo arrestava. Recatosi ad Ancona, dove gli anarchici erano particolarmente attivi fra gli scaricatori del porto e vantavano numerosi giornali,[4] si era gettato nella mischia come esponente della corrente rivoluzionaria antipolitica, contro quella, rappresentata per esempio da Saverio Merlino, secondo la quale, in caso di emergenza, gli anarchici avrebbero dovuto partecipare alle elezioni in appoggio a repubblicani e socialisti. A tale proposta, Malatesta, all'uscita dal carcere, replicherà energicamente:

Io prego di non far uso del mio nome nelle lotte elettorali che socialisti e repubblicani van combattendo; e, qualora qualcuno insistesse a portarmi candidato, protesto non solo che la cosa verrebbe fatta senza il mio consenso, ma con la mia espressa disapprovazione.[5]

Arrestato dopo i moti del gennaio ad Ancona sotto l'accusa di « associazione di malfattori » (accusa che identificava gli anarchici con i delinquenti comuni e che sollevò un'ondata di sdegno nella comunità anarchica internazionale), Malatesta fu poi condannato a sette mesi di carcere per « associazione sediziosa » e successivamente confinato a Lampedusa, ma nel maggio 1899 riuscì ad evadere in barca durante una tempesta e, via Malta e Gibilterra, tornò a Londra.
Dopo una visita negli Stati Uniti, dove prese contatto con i forti gruppi anarchici italiani e spagnoli del New Jersey (di un suo viaggio a Cuba si hanno notizie confuse, ed è tuttora incerto se avvenne in realtà o rimase allo stadio di progetto), nel 1900 era di nuovo a Londra, sempre aspettando, come Mazzini mezzo secolo prima, l'occasione di prendere il suo posto nella rivoluzione italiana. Ma in quegli ultimi anni del soggiorno londinese fu tenuto sotto stretta sorveglianza, specialmente dopo che un italiano del gruppo anarchico di Paterson, nel

New Jersey, Gaetano Bresci, aveva assassinato Umberto I nel 1900 – un gesto di pura propaganda del fatto, compiuto da un trentenne non animato da altro che da una fredda collera fanatica. Per i continui sospetti della polizia, venne successivamente implicato senza colpa in uno dei più sensazionali episodi di cronaca nera dell'Inghilterra edoardiana, il triplice assassinio di Houndsditch e l'« assedio di Sidney Street ».
Il 16 dicembre 1910, la polizia fu chiamata d'urgenza presso una gioielleria dell'East End, dove una banda di scassinatori aveva cercato di penetrare attraverso un cunicolo aperto da una casa vicina disabitata. Quando gli agenti arrivarono sul posto, tre furono uccisi e i ladri riuscirono a fuggire, ma uno rimase ferito e, trasportato in casa di una ragazza nota per essere spesso intervenuta alle riunioni dei gruppi anarchici dell'East End, vi morì. La ragazza fu arrestata, ma non poté fornire alcuna indicazione perché dei malviventi non sapeva nulla, conoscendoli solo come « Peter the Painter » e Fritz. Fra gli attrezzi lasciati dai ladri nella casa disabitata, si trovarono un cannello ossidrico e una lampada per saldatura, e accanto a essi, un biglietto col nome e l'indirizzo di Malatesta. Era accaduto che, qualche mese prima un lettone, conosciuto sotto il nome di Muronzeff, si era rivolto agli anarchici dell'East End per cercare lavoro, ed era stato mandato da Malatesta, che si guadagnava da vivere come meccanico. Questi gli aveva dato una lettera di presentazione per i suoi fornitori, affinché gli procurassero gli arnesi di quello che credeva fosse il suo mestiere, il meccanico, non certo lo scassinatore. Malatesta fu immediatamente arrestato; la sua innocenza venne presto riconosciuta, ma ormai l'attenzione della stampa di grande tiratura era stata attirata sulla storia sensazionale degli anarchici stranieri a Londra e della loro attività pericolosa. Ancor più drammatico fu l'epilogo della faccenda di Houndsditch. I due superstiti della banda si

trincerarono in una casa di Sidney Street, e lì furono uccisi solo dopo che il ministro degli Interni, Winston Churchill, ebbe fatto intervenire la truppa, ispezionandone di persona lo schieramento.
L'episodio, che avrebbe potuto scatenare una generale psicosi antianarchica (come era avvenuto negli Stati Uniti dopo i fatti di Chicago e l'assassinio di McKinley), probabilmente non servì che a provare il candore e l'innocuità degli anarchici londinesi. Un tentativo di deportare Malatesta uno o due anni dopo fallì, e gli altri anarchici stabilitisi in Inghilterra non furono più molestati. Rudolf Rocker, un anarchico tedesco che per lunghi anni operò come assistente sociale negli ambienti ebraici della manodopera ultrasfruttata delle sartorie dell'East End, ricorda la visita fatta dai giornalisti al suo circolo dopo l'assedio di Sidney Street, e la reazione di lieve disappunto manifestata da uno di essi, Philip Gibbs, sulle colonne di « Graphic »:

Così, soltanto inglese, me ne restai seduto fra quegli anarchici stranieri per più di un'ora durante la quale non successe nulla, nient'altro che saluti, applausi, e volubili conversari a bassa voce e in lingue a me sconosciute... Non mi si torse un capello. Potrei ridere, adesso, delle mie paure. Quegli anarchici erano miti come agnellini. Sono convinto che, fra tutti, non possedevano una pistola. Ma, ricordando le parole udite, ho la certezza che questo anarchismo intellettuale, questa filosofia della rivoluzione, è pericoloso più delle rivoltelle e della nitroglicerina. Perché, da quel circolo anarchico nell'East End, escono delle idee.[9]

Almeno un rivoluzionario straniero, tuttavia, mostrò di entusiasmarsi per l'impresa di « Peter the Painter » e per il suo significato ideale. I protagonisti del clamoroso episodio, scriveva Benito Mussolini, erano

anarchici, sì... ma nel senso classico della parola. Odiatori del lavoro, perché il lavoro fisico – e si abbia il coraggio di proclamarlo una volta per sempre! – abbrutisce e non nobilita l'uomo, odiatori della proprietà che sigilla le differenze fra individuo

e individui, odiatori della vita, ma soprattutto odiatori, negatori, distruttori della società![2]

Ancora una volta, nel 1913, Malatesta, cercò di ritornare in Italia e di tuffarsi in un'atmosfera veramente rivoluzionaria, l'atmosfera alla quale Mussolini aveva contribuito come giornalista e agitatore della sinistra socialista non privo di simpatie per i metodi anarchici. Ad Ancona, partecipò attivamente alla campagna anticlericale, antiparlamentare e soprattutto antimilitarista che i suoi compagni conducevano, e quando, nel giugno 1914, scoppiò la famosa « settimana rossa », e le dimostrazioni in tutta l'Italia centrale si trasformarono in un grandioso sciopero generale, Malatesta e i suoi seguaci cercarono di orientarlo in senso insurrezionale come esigevano le loro dottrine. Egli stesso, nel 1922, ricorderà che ad Ancona, quando i carabinieri spararono sulla folla uccidendo tre giovani operai:

immediatamente i tram cessarono di circolare, tutti i negozi si chiusero, e lo sciopero generale si trovò attuato senza che ci fosse bisogno di deliberarlo e proclamarlo. L'indomani e i giorni susseguenti, Ancona si trovò in istato di insurrezione potenziale. Dei negozi d'armi furono saccheggiati, delle partite di grano furono requisite, una specie di organizzazione per provvedere ai bisogni alimentari della popolazione si andava abbozzando. La città era piena di truppe, navi da guerra si trovavano nel porto, ma l'autorità, pur facendo circolare grosse pattuglie, non osava reprimere, evidentemente perché non si sentiva sicura dell'obbedienza dei soldati e dei marinai. Infatti, soldati e marinai fraternizzavano col popolo; le donne, le impareggiabili donne anconetane, distribuivano loro vino e sigarette, li inducevano a mischiarsi alla folla.[3]

Tuttavia, anche se il movimento dilagava, anche se i socialisti e perfino gruppi di repubblicani sembravano disposti ad insorgere, la Confederazione generale del lavoro, che controllava quasi tutti i sindacati, ordinò la sospensione dello sciopero generale, e la fiammata ben presto si spense. Era un segno della scarsa influenza

sul movimento operaio di cui gli anarchici godevano, almeno in Italia, e della distanza che separava le realtà del secolo XX dai sogni insurrezionali della *giovinezza* di Malatesta.

Questi tornò a Londra amareggiato. Ruppe con Kropotkin per la sua adesione alla guerra, e continuò a rappresentare la voce della coscienza degli anarchici denunciando il fatto (per usare il titolo di uno dei suoi articoli inglesi del 1914) che «gli anarchici hanno dimenticato i loro principi». Finita la guerra, negli ultimi mesi del 1919, rientrò in Italia e si gettò con immutato entusiasmo nelle lotte politiche, sociali ed economiche, degli anni che si conclusero con la marcia su Roma. Il prestigio rivoluzionario di cui continuava a godere, e la sua reputazione di onestà incorruttibile e di calda umanità, non gli permisero tuttavia di influire se non marginalmente sulla situazione. Non accettava l'attività politica e parlamentare; nutriva seri dubbi (solo più tardi attenuati) sull'impiego dei sindacati come strumento per fare la rivoluzione, perché riteneva che essi non potessero non implicare un certo grado d'organizzazione e soprattutto un apparato di funzionari permanenti, cosa che i suoi principi gli vietavano di approvare. Comunque, dopo alcune difficoltà col governo italiano e con quello francese, che gli rifiutava il permesso di transito, perché, quarant'anni prima, era stato espulso per motivi politici, rientrò trionfalmente in patria. (Si dice che a Genova i marittimi abbiano sospeso il lavoro, e che le sirene di tutte le navi gli abbiano dato il benvenuto.) Ma la sua vecchiaia trascorse nell'oscurità e nell'amarezza, sebbene il suo coraggio e la sua forza d'animo rimanessero incrollabili.

Arrestato nel 1921, con altri compagni, per istigazione «in pubblico comizio all'insurrezione contro i poteri dello Stato» e sottoposto a prolungata detenzione, Malatesta venne infine assolto dopo un clamoroso processo,

e riprese la sua attività di agitatore mentre i fascisti salivano al potere. Dopo le leggi eccezionali, fu lasciato in pace (era ormai più che settantenne), cosicché poté vivere a Roma guadagnandosi il pane con le proprie mani come aveva sempre fatto e, a volte, riempiendo di meraviglia i bravi borghesi, quando scoprivano che quel vecchio, piccolo e mite elettricista era in realtà il terribile Malatesta. Morì nel 1932, quando ormai erano state deluse le sue speranze che gli anarchici fossero abbastanza forti per agire come un lievito nel movimento rivoluzionario e volgerlo verso le finalità anarchiche: alla fine dei suoi giorni, lo Stato italiano era un avversario più solido e formidabile di quanto non fosse mai stato.

Altrettanto sconcertante fu per gli anarchici l'esperienza della rivoluzione russa. Dopo il 1789, il 1848 e il 1871, un'altra rivoluzione era dunque scoppiata e, ancora una volta, non era stata quella che doveva essere: la vera rivoluzione sociale restava ancora da fare. Malatesta non aveva mai nutrito illusioni sugli avvenimenti in Russia; e il suo atteggiamento è ben espresso dall'epitaffio alla scomparsa di Lenin:

> Lenin è morto. Noi possiamo avere per lui quella specie di ammirazione forzata che strappano alle folle gli uomini forti, anche se allucinati, anche se malvagi, che riescono a lasciare nella storia una traccia profonda del loro passaggio: Alessandro, Giulio Cesare, Lojola, Cromwell, Robespierre, Napoleone. Ma egli, sia pure con le migliori intenzioni, fu un tiranno, uno strangolatore della rivoluzione russa – e noi, che non potemmo amarlo vivo non possiamo piangerlo morto. Lenin è morto. Viva la libertà!*

Ma ancor più amaramente delusi rimasero altri della sua generazione, in particolare Kropotkin, che in tutta la sua vita aveva creduto e lavorato per la rivoluzione in Russia. Quando finalmente essa scoppiò nel febbraio 1917, egli non esitò a interpretare i fatti come le sue idee gli dettavano:

Quello che ci avevano rinfacciato come una utopia fantastica si è compiuto senza il minimo incidente. Le libere organizzazioni nate durante la guerra per curare i feriti, approvvigionare le città, distribuire le derrate alimentari, scaricare i treni e così via, hanno sostituito il 2 marzo l'intero pattume di funzionari, poliziotti eccetera. Esse hanno spalancato le porte delle prigioni, dichiarato abolito il governo e, meglio ancora, disarmato ed espulso, uno dopo l'altro, tutti i funzionari di polizia, alti e bassi.[14]

Quando, dopo oltre quarant'anni di esilio, tornò in patria nell'estate 1917, inevitabilmente guardò la realtà con occhi delusi. Era in una posizione curiosa, perché il suo appoggio alla guerra gli aveva alienato quasi tutti i rivoluzionari di sinistra, e la sua ostilità a ogni sorta di governo gli rendeva difficile collaborare oltre un certo limite con gli esponenti moderati del governo provvisorio. Il suo prestigio personale era sempre notevole; era stato accolto con calore; ma, anche a prescindere dalle sue convinzioni politiche, la salute malferma gli impediva di partecipare attivamente alla lotta. Dopo la rivoluzione di Ottobre, si dedicò sempre più a scrivere, e visse quasi sempre in campagna, ricevendo un gruppo ristretto di anarchici e ammiratori russi e stranieri, Emma Goldman e Alexander Bergman, o la socialista inglese Margaret Bondfield. Dopo la rivoluzione bolscevica, poté dimenticare le antiche divergenze con i compagni russi sul problema della guerra; ma, pur mantenendosi in contatto con alcuni di essi, non fu in grado né di collaborare in modo attivo al movimento, né di impedirne la liquidazione ad opera dei comunisti.
Non fu molestato; ma non esitò ad attaccare Lenin, col quale ebbe almeno un colloquio, con estrema violenza. Quando i bolscevichi presero come ostaggi dei soldati dell'esercito bianco di Wrangel, gli scrisse:

Non posso credere che intorno a voi non ci sia nessuno a dirvi, che decisioni simili ricordano i giorni più bui del Medioevo, il periodo delle Crociate. Vladimir Il'ič, le vostre azioni sono indegne degli ideali che pretendete di sostenere... Che cosa riser-

sarà il fuoco al comunismo, se uno dei suoi più importanti dirigenti calpesta in tal modo ogni sentimento onesto?[18]

Negli incontri con i visitatori stranieri non perse mai l'innato ottimismo; ma i suoi ultimi mesi di vita (morì nel febbraio 1921) furono pieni di dubbi e di ansietà, e una delle sue ultime pagine esprime il dramma di una intera generazione di rivoluzionari:

La rivoluzione procederà per la sua via, nella direzione della minor resistenza, senza curarsi minimamente dei nostri sforzi. Oggi la rivoluzione... perpetra orrori, rovina l'intero paese, distrugge vite umane nella sua folle furia. Appunto perciò è una rivoluzione, non un progresso pacifico, perché distrugge senza badare né a ciò che distrugge né a dove va. E noi siamo impotenti a dirigerla verso un altro canale finché non si sia messa fuori gioco. Essa deve esaurirsi da sé... E allora? Allora verrà una reazione. Perciò... la sola cosa che oggi possiamo fare è di servirci di tutte le nostre energie per ridurre l'impeto e la violenza della reazione che si avvicina. Ma in che cosa possono consistere i nostri sforzi? Nel modificare le passioni, dall'una o dall'altra parte? Chi è probabile che ci ascolti? Anche se gli uomini in grado di fare qualcosa in questo senso esistessero, il tempo del loro debutto non sarebbe ancora venuto: né l'una né l'altra parte è disposta ad ascoltarli. Una cosa vedo: che dobbiamo radunare delle persone capaci di svolgere in ogni partito un lavoro costruttivo, dopo che la rivoluzione abbia compiuto il suo ciclo.[19]

L'esperienza vissuta degli anarchici russi giustificò il pessimismo di Kropotkin; anzi, mostrò che una rivoluzione libertaria in Europa era più che mai lontana. In un primo momento era sembrato che la rivoluzione del 1917 offrisse una straordinaria occasione per tradurre in pratica gli insegnamenti di Bakunin con maggiori speranze di successo che in Italia all'epoca delle sfortunate insurrezioni della Romagna e del Mezzogiorno nel decennio 1870-80. L'autorità dello Stato era virtualmente scomparsa; erano nati dei soviet di operai e contadini, e ci si poteva aspettare che questi formassero la base di comuni anarchiche. Tutto il paese era percorso da spontanei e an-

cora incontrollati fremiti rivoluzionari, e da un'ansia profonda di rinnovamento. Esistevano numerosi gruppi anarchici, sebbene fossero stati costretti ad agire nella clandestinità e, in ogni caso, rappresentassero una minoranza esigua di fronte agli altri partiti di sinistra: i socialrivoluzionari e i due rami della vecchia socialdemocrazia, menscevichi e bolscevichi. Anche gli anarchici, del resto, erano divisi: gli uni erano anarco-sindacalisti, e basavano le loro speranze rivoluzionarie sull'iniziativa dei sindacati operai, che, espropriate le fabbriche, ne avrebbero assunta la gestione; gli altri erano comunisti-anarchici, allievi di Kropotkin, e attendevano l'avvento della rivoluzione sociale dalla nascita di comuni locali e dalla loro federazione in reti piú estese; v'erano degli anarchici individualisti che diffidavano di tutto se non delle forme piú spontanee di libera associazione; né mancavano i seguaci di Tolstoj, contrari all'uso della violenza sotto qualsiasi forma, anche la piú banale.
Durante l'estate del 1917, questi gruppetti multiformi cercarono di allargare la loro propaganda ed influenza: la Federazione dei gruppi anarchici di Mosca attraverso un quotidiano; l'Unione di propaganda anarco-sindacalista di Pietroburgo, che faceva capo a Volin, tornato di recente dall'esilio nuovayorkese, attraverso il settimanale « Golos Truda » (Voce della verità); la Confederazione delle organizzazioni anarchiche dell'Ucraina, attraverso il « Nabat » (Campana a stormo). Su un punto tutti gli anarchici concordavano: la necessità di buttarsi nella mischia e, come aveva insegnato Bakunin, cercare d'imprimere al corso degli eventi, col proprio esempio pratico, una direzione libertaria. Come scriveva il « Golos Truda » nei giorni critici che precedettero la presa del potere da parte dei bolscevichi:

Se l'azione delle masse dovesse scatenarsi, noi anarchici vi parteciperemmo con la piú grande energia, perché non possiamo perdere il contatto con le masse rivoluzionarie anche se non

seguono la nostra via e i nostri appelli; anche se prevediamo un insuccesso. Noi non dimentichiamo mai che è impossibile prevedere sia la direzione, sia lo sbocco di un moto popolare. Riteniamo quindi nostro dovere partecipare ad esso, comunicandogli il *nostro* significato, la *nostra* idea, la *nostra* verità.[33]

Decisi a non corrompere la rivoluzione con l'impiego di mezzi che, secondo loro, avrebbero soltanto ristabilito l'equivalente dell'ancien régime, gli anarchici osteggiavano peraltro la parola d'ordine « Tutto il potere ai soviet! », perché respingevano il concetto stesso di potere. Fu questa negazione della realtà del potere che impedì loro di conseguire altro che successi minimi, mentre permise ai bolscevichi, nel giro di tre anni, di distruggere in tutto e per tutto il loro movimento. Se, come a volte accadeva, gli anarchici erano abbastanza influenti in una fabbrica per convincere gli operai ad espropriarla e gestirla secondo i loro princìpi, ben presto i leader bolscevichi locali la costringevano a chiudere. Se un esponente anarchico voleva tenere un comizio, i bolscevichi che controllavano il soviet locale facevano in modo che nessuna sala pubblica fosse disponibile. « La libertà » disse Lenin a Berkman, « è un lusso che non ci si può permettere, allo stadio attuale di sviluppo. »[34]
Ciò non impedì che si presentassero situazioni in cui Lenin era temporaneamente troppo debole per tenere sotto controllo gli anarchici, o era disposto a tollerarli, almeno per qualche tempo, se combattevano con efficacia contro il nemico comune. Così, in Ucraina, un esercito partigiano controllato dagli anarchici riuscì a sopravvivere per più di due anni. Il merito di ciò va quasi esclusivamente a un giovane e ardente rivoluzionario, Nestor Machno, uscito nel 1917 dalla prigione in cui scontava una pena di nove anni per aver ucciso un funzionario locale durante una sommossa rurale.[35] Nato nel 1889 da una famiglia di contadini poveri e diventato fonditore, dopo la rivoluzione del 1905 Machno aveva aderito al-

l'anarchismo, e in carcere aveva subito l'influenza di un teorico anarchico autodidatta, Pëtr Aršinov. Rilasciato nel 1917, tornò nel villaggio natale di Guljaj-Pole, nel sud dell'Ucraina, e, con la forza della sua personalità, riuscì a organizzare un movimento anarchico che i contadini salutarono come quello che sembrava promettere appunto ciò che essi sognavano: l'occupazione immediata delle terre (alla quale infatti procedettero fin dal settembre). Dopo la rivoluzione di Ottobre, il soviet locale seguì con inquietudine gli sviluppi del movimento machnovista, ma non fece nulla per ostacolarlo, anche quando, secondo i migliori principi anarchici, negoziava scambi diretti di grano con filati e tessuti prodotti dagli operai anarchici di una fabbrica di Mosca. Nell'area sotto il suo controllo, Machno praticava la fondamentale strategia anarchica di collaborare per la rivoluzione con altri raggruppamenti politici, soprattutto con i socialrivoluzionari, combattendo sullo stesso loro fronte la minaccia degli eserciti bianchi ma non cessando per questo di diffondere idee, metodi e influenze di pretta marca libertaria.

Il trattato di pace di Brest-Litovsk, concluso dai bolscevichi con la Germania nel marzo 1918 (con grande sdegno dei socialrivoluzionari e degli anarchici, che avevano sperato di poter combinare una lunga guerriglia con la rivoluzione sociale), diede agli austro-tedeschi il controllo dell'Ucraina. L'avanzata degli eserciti degli imperi centrali disperse nella zona le bande partigiane, e per qualche tempo interruppe l'attività di Machno. In un viaggio attraverso la Russia, questi scoprì con grave delusione che, dopo l'avvento dei bolscevichi al potere, molti gruppi anarchici erano stati sciolti e numerosi militanti arrestati (o tolti di mezzo). Si incontrò con Kropotkin, e il vecchio profeta rivolse al giovane ribelle una parola di ammonimento: «Bisogna ricordarsi, caro compagno, che la lotta non tollera sentimentalismi di

sorta, ma che l'abnegazione e la forza d'animo possono, quando si tratta di raggiungere il fine, superare ogni ostacolo. »[16] Machno riuscí anche a vedere Lenin e a parlare con lui della situazione in Ucraina; e ne fu insieme colpito e sconcertato. Sembra che Lenin, pur non facendo concessioni alle dottrine anarchiche del giovane guerrigliero, rimanesse ammirato dalla sua decisione ed energia: e probabilmente ritenne piú opportuno rimandare in patria un cosí ardente rivoluzionario a combattere i tedeschi e i russi bianchi, che tenerlo in aspettativa a Mosca. Con l'aiuto delle autorità bolsceviche, Machno poté quindi rimpatriare, e procedette subito ad allestire un esercito partigiano, l'Armata insurrezionale d'Ucraina, per rendere difficile la vita sia alle forze di occupazione austro-tedesche, sia al governo fantoccio di Skoropadskij da queste istituito. Non tutti i suoi seguaci erano anarchici ed egli dovette ripetutamente intervenire per calmare gli ardori antisemiti dei contadini, ai cui occhi l'ebreo era, per tradizione, il capro espiatorio, e il commerciante o l'usuraio israelita un simbolo dell'ordine economico alla cui distruzione essi anelavano. D'altra parte, di fronte ai bolscevichi Machno proclamava di combattere « per la libertà del popolo, ma in nessun caso per un potere governativo... né per le istituzioni arbitrarie, come i vostri commissari e le vostre cekе, che commettono ogni sorta di violenze contro le masse lavoratrici ».[17] e ribadiva la propria adesione alla causa anarchica, simboleggiata dal nero vessillo che le sue truppe spiegavano al vento.

Era tuttavia inevitabile, prima o poi, che egli dovesse affrontare i problemi che sempre la vita pratica pone agli anarchici, e, come i suoi compagni spagnoli diciannove anni dopo nel turbine della guerra civile, riconobbe che a qualche compromesso bisognava pur arrivare. Uno dei punti piú controversi era se nelle aree controllate dal suo esercito si dovesse adottare la milizia volontaria o

la coscrizione obbligatoria. Machno scelse il secondo metodo, anche perché i contadini avevano meno paura delle rappresaglie nemiche se potevano sostenere di essere stati costretti a prendere le armi. Il suo seguito era essenzialmente rurale, ed egli stesso rimase fino all'ultimo, nei modi come nell'aspetto, un contadino. Nelle città, d'altra parte, i problemi organizzativi erano ancor più complicati. Quando, ad Ekaterinoslav, i ferrovieri chiesero certi arretrati di paga, Machno diede loro il consiglio, quasi godwiniano, di aiutarsi da sé, stipulando tariffe adeguate direttamente con gli utenti. Ad un congresso di contadini, operai e partigiani nell'ottobre 1919, furono sollevate le eterne questioni dell'ordinamento sociale in regime di anarchia: « Se il ponte tra due delle nostre borgate crolla, chi dovrà ripararlo? Se né l'uno né l'altro lo fa, addio ponte, e non potremo più andare al mercato. »[18]

Un piano di approvvigionamento diretto della città fu invece messo in opera dai fornai anarchici di Aleksandrovsk, ed è innegabile che, nelle aree controllate da Machno, alcuni dei principi anarchici trovarono un inizio di attuazione. Furono varati programmi scolastici sulla falsariga delle esperienze di Francisco Ferrer in Spagna, fu introdotta la libertà di stampa (ma non di organizzazione politica, perché ciò non rientrava nei postulati fondamentali dell'anarchismo), e furono gettate le basi di una giustizia libertaria:

> Quanto alla necessità di organizzare un apparato giudiziario, proponiamo di adottare come principio base che qualunque meccanismo stabile di corti di giustizia e polizia, e qualunque codificazione delle leggi, violerebbero il diritto del popolo all'autodifesa... La vera giustizia non può essere esercitata secondo criteri amministrativi, ma deve nascere come libero e creativo atto della comunità... Al rispetto della legge e al mantenimento dell'ordine deve provvedere la forza viva delle comunità locali, non un corpo di polizia di mestiere.[19]

Principio questo, che, come nella guerra civile spagnola, poteva essere facilmente invocato per avallare le esecuzioni sommarie e il terrore per il terrore. Quanto ai Soviet, « essi sono organizzati liberamente, in conformità dei particolari bisogni [dei mandamenti, delle città, delle regioni ecc.]. In nessun caso però possono diventare istituzioni politiche, guidate da uomini politici o partiti miranti a dettare la propria volontà... Essi devono rimanere semplicemente organi esecutivi consultivi per regolare in forma immediata l'attività economica. »[8]
Nei limiti imposti dalle condizioni di guerra partigiana, sembra che Machno abbia fatto tutto il possibile per amministrare secondo direttive anarchiche le zone controllate dalle sue forze. L'occupazione delle terre nel settembre 1917 era stata seguita dalla creazione di comuni agricole, e in alcune aree di campagna tagliate fuori dal mondo in seguito alla guerra dove l'organizzazione economica era comunque primitiva, un sistema anarchico di produzione e di scambio funzionò con soddisfazione dei contadini. Nello stesso tempo, pur conservando il comando militare, Machno si attenne al principio che l'autorità suprema risiedeva nei periodici congressi di contadini, operai e partigiani.
I suoi compiti rimasero però essenzialmente militari. Nell'estate del 1918, egli effettuò una serie di incursioni contro gli austro-tedeschi e, sebbene costretto a ritirarsi in seguito all'armistizio concluso in Occidente, sfruttò l'occasione per impadronirsi dei loro depositi di armi e vettovaglie. Nei mesi successivi, i suoi rapporti con le autorità sovietiche mantennero un carattere relativamente cordiale. Egli era fermamente deciso a condurre una guerra spietata contro tutti i nemici della rivoluzione, fossero essi tedeschi o russi bianchi, e più che disposto a farlo in collaborazione coi bolscevichi. D'altra parte, questi vedevano di malocchio le infiltrazioni anarchiche nell'Armata rossa e, soprattutto, gli inviti ai soldati del-

l'esercito regolare di intervenire ai congressi machnovisti. Nella primavera del 1919, Mosca decise che Machno non era più un alleato sicuro, sebbene, premuta su tutti i fronti, potesse fare ben poco per disfarsi di un esercito di 15 mila uomini circa. Nel frattempo, il giovane ribelle conduceva la sua campagna con notevole efficienza, ma anche con rude brutalità. Le sue abitudini – beveva molto, e le sue avventure galanti correvano sulla bocca di tutti – e i compromessi inevitabili in cui i principi anarchici finivano per essere sacrificati, turbavano alcuni dei suoi sostenitori del gruppo « Nabat ». Nel 1920, questi dissero di lui: « Sebbene possegga molte e preziose qualità rivoluzionarie, egli appartiene disgraziatamente a quella categoria di individui che non riescono a subordinare al bene del movimento i loro capricci personali. »[11] E l'anarchico intellettuale che, sotto il nome di Volin, lasciò la più esauriente descrizione dell'odissea degli anarchici in Russia, cita il severo giudizio di Aršinov: « Machno mancava di conoscenze teoriche e di preparazione storica e politica, per cui gli accadeva di non saper fare le generalizzazioni e deduzioni rivoluzionarie indispensabili, o anche solo di capirne la necessità. »[12]
Nella storia dell'anarchismo, i successi ottenuti da Machno nell'organizzare e dirigere una campagna militare rappresentano comunque un fatto unico, che solo le imprese di certi anarchici spagnoli nel 1936-37 potranno eguagliare. Fu quindi un duro colpo, per gli anarchici di tutti i paesi, la liquidazione delle sue forze ad opera dei bolscevichi. Nell'autunno 1920, l'Armata rossa, consolidatasi abbastanza per poter fare a meno dell'aiuto di Machno in Ucraina, ordinò che le unità partigiane fossero inquadrate nell'esercito regolare. Machno resistette dal novembre 1920 fino all'agosto successivo, finché i contadini terrorizzati lo abbandonarono ed egli fu costretto a prendere la via dell'esilio. Morì nel 1935 a Parigi, nell'oscurità, nella miseria e nell'amarezza.

Nel caos della guerra civile, Machno aveva potuto mantenere per gran parte del 1920 la propria autonomia. Non altrettanto fortunati furono altri anarchici, che tentarono sporadicamente l'azione diretta contro i bolscevichi (come l'attentato terroristico contro la sede del partito nel settembre 1919 a Mosca) col solo effetto di fornire al governo l'occasione di bollare come anarchico chiunque osasse contestarne il diritto al potere. Nell'aprile 1918, reparti dell'Armata rossa e della polizia segreta irruppero nei circoli anarchici moscoviti accusati dal rappresentante della Croce Rossa americana, Raymond Robins, di sequestro della sua macchina personale: gli arrestati vennero fatti figurare come delinquenti comuni, e alla loro cattura seguì la denunzia delle « attività criminali di bande armate di ladri e grassatori, rifugiatisi sotto la bandiera dell'anarchia ». Nei due anni successivi, i bolscevichi cercarono in tutti i modi di sostenere la tesi che erano trattenuti in carcere solo i delinquenti comuni: come diceva Lenin all'anarchica americana Emma Goldman, « nessun anarchico è in prigione per motivi politici ».[12]

La Goldman e Alexander Berkman erano giunti in Russia alla fine del 1919. Figure celebri nel movimento anarchico internazionale, essi erano stati ricevuti con manifestazioni calorose di simpatia nel paese di origine. Sebbene cinquantenne, la Goldman non aveva perso nulla del suo fervore, del suo coraggio e del suo entusiasmo oratorio. Per oltre trent'anni aveva predicato l'anarchia tenendo conferenze in tutti gli Stati Uniti su temi che andavano da Ibsen fino al controllo delle nascite, praticando il libero amore e dirigendo il periodico « Mother Earth »; aveva avuto ripetutamente a che fare con la polizia e la giustizia, per la difesa di Berkman dopo il tentato assassinio di Frick, per la campagna a favore dell'uccisore di McKinley, per la propaganda anticoncezionistica e la franca discussione di temi scabrosi come

l'omosessualità. Era stata più volte in prigione; anzi, ne era appena uscita dopo una condanna per la sua propaganda contro la coscrizione obbligatoria, quando le giunse l'ordine di deportazione dagli Stati Uniti. Donna di una sincerità e di un'onestà assolute, colta e piena di ardore, possedeva, come Kropotkin, l'amicizia e la stima di molti che non erano anarchici, ma che ne ammiravano l'indomito coraggio nel difendere la causa della libertà in tutte le sue forme; e la sua autobiografia, *Living My Life*, sebbene qua e là prolissa, è degna di stare accanto alle *Memorie di un rivoluzionario* come classica rappresentazione del mondo degli anarchici.

Alexander Berkman, già suo amico intimo ed ora semplice compagno di fede, non aveva il calore e l'umanità di lei; ma la sua devozione alla causa, il suo amore della verità e della giustizia, erano altrettanto indiscussi. Rilasciato dopo tredici anni di carcere nel 1906, aveva ripreso senza indugio la sua attività di militante, sfidando l'ostilità del pubblico e le persecuzioni poliziesche. Quando, nel 1916, a San Francisco, esplose una bomba durante una parata militare, Emma Goldman esclamò: «Spero che non ne diano la colpa agli anarchici.» «Come potrebbero farlo?» chiese la loro segretaria. «Come sempre» rispose Berkman.[24] In realtà la polizia, che aveva arrestato due dirigenti sindacali, Thomas Mooney e Warren K. Billings, cercò (senza successo) di implicare anche lui. I due furono condannati a morte da un tribunale californiano; ma la sentenza fu cassata in seguito alla violenta campagna di denuncia delle irregolarità processuali condotta dal Berkman con l'insolito appoggio del governo sovietico, che minacciò di arresto il rappresentante diplomatico degli Stati Uniti in Russia, se Mooney e Billings non avessero ottenuto la grazia. Fallito il tentativo di coinvolgerlo nel celebre *affaire*, la polizia riuscì ben presto a riagguantarlo, nel clima di psicosi bellica in cui l'America viveva, sotto l'accusa di

propaganda antimilitarista; e, malgrado un'abile difesa al processo (nel quale sul banco degli imputati figurava anche la Goldman), Alexander Berkman non uscí dalla prigione se non per essere espulso dagli USA. Poco prima della partenza, avuto notizia della morte di Frick, che un quarto di secolo prima egli aveva tentato di uccidere, la commentò con le parole: « Deportato da Dio. » Emma Goldman e Alexander Berkman giungevano in Russia come ospiti di riguardo. Sebbene avessero già qualche dubbio circa la politica dei bolscevichi, erano tuttavia ansiosi di assistere allo spettacolo inebriante della rivoluzione, come lo era stato Kropotkin. Ma ne rimasero sempre piú sconcertati e delusi, e non tardarono a destare i sospetti della polizia. Lo stesso Berkman, dopo essersi rifiutato di tradurre *Stato e rivoluzione* di Lenin, sentí che la sua posizione personale era cambiata. Entrambi furono sconvolti dal susseguirsi di arresti di militanti anarchici, dalla liquidazione dell'esercito machnovista, e dal rifiuto del governo di scarcerare i compagni arrestati per aver seguito i funerali di Kropotkin nell'ultima occasione in cui la bandiera nera dell'anarchia era sventolata per le strade di Mosca, nel febbraio 1921.

Due settimane dopo i funerali di Kropotkin, i marinai della base navale di Cronstadt insorsero contro la dittatura bolscevica. Sebbene vi fossero state delle influenze anarchiche fra i marinai di Cronstadt già nel 1917, oggi sembra [18] che la rivolta del 1921 non fosse di ispirazione anarchica, ma rappresentasse, almeno in parte, un tentativo di rivoluzionari delusi di ristabilire quella che essi consideravano la purezza originaria dell'idea sovietica, contro il regime dittatoriale bolscevico. Ma il programma votato dai marinai conteneva richieste come quella della « libertà di parola e di stampa per gli operai, i contadini, gli anarchici e i partiti socialisti di sinistra »; e il modo piú facile per screditare il movimento era di presentarlo come una congiura anarchica. Seguita a cosí

breve distanza dalla morte di Kropotkin e dal rifiuto di Lenin di rilasciare gli arrestati, la repressione della rivolta di Cronstadt fu un durissimo colpo per i militanti stranieri nell'URSS, anche se gli obiettivi degli insorti non coincidevano esattamente con i loro. Nell'estate 1921, dopo che i prigionieri avevano iniziato lo sciopero della fame, alcuni furono scarcerati per impressionare favorevolmente i delegati stranieri al primo Congresso internazionale dei sindacati rossi; ma fu l'ultima concessione. Sciolta l'armata machnovista, irrigiditosi sempre più il governo nei confronti di tutti gli oppositori, arrestati e perseguitati i libertari, l'anarchismo russo era finito. « Il potere sovietico, con una scopa di ferro, ha sbarazzato la Russia dall'anarchia » [16] poté vantare Trockij. Alla fine del 1921, Emma Goldman e Alexander Berkman decisero di lasciare il territorio sovietico. « Sono giorni bui, questi » annotava Berkman nel suo diario. « Una ad una, le fiammelle di speranza si sono spente. Il terrore e il dispotismo hanno ucciso la vita nata in ottobre. Le parole d'ordine della rivoluzione sono abiurate, i suoi ideali soffocati nel sangue del popolo. L'alito del passato condanna a morte milioni d'uomini; l'ombra del presente grava sul paese come un drappo funebre. La dittatura calpesta le masse. La rivoluzione è morta; il suo spirito grida nel deserto. » [17] Esuli dalla Russia come già dall'America, Alexander Berkman e Emma Goldman, dopo le solite difficoltà per i visti e i permessi di soggiorno, si recarono in Germania e in Francia. Come se non bastasse, quando pubblicarono le loro critiche dei bolscevichi, vennero isolati dai compagni e amici di sinistra, per i quali la rivoluzione russa era tabù. Ci voleva del coraggio, per ammettere che un'altra rivoluzione era fallita.
Alexander Berkman continuò a scrivere e a lavorare per il movimento; ma gli anni di prigionia l'avevano irrimediabilmente distrutto. Morì a Nizza nel 1936. Dopo

un breve soggiorno in Inghilterra, Emma Goldman si stabilì in Francia e, allo scoppio della guerra civile spagnola, si gettò nella lotta. Liquidati gli anarchici in Spagna e sconfitta la repubblica, continuò a svolgere un'attiva propaganda contro il regime di Franco, e morì nel 1940 per un attacco cardiaco, durante un viaggio in Canada.
Le esperienze degli anarchici nella rivoluzione russa avevano dimostrato che le divergenze teoriche fra Marx e Bakunin dovevano, in pratica, riflettersi in atti violenti e sanguinosi. Anarchici e comunisti erano ormai schierati in campi irrimediabilmente opposti. Ma erano stati i primi che non avevano saputo prendere la guida di una rivoluzione vittoriosa, mentre i secondi, grazie al trionfo ottenuto in Russia, apparivano come una forza rivoluzionaria di gran lunga più efficiente. Tanto più difficile riesciva agli anarchici conquistarsi e mantenere un seguito, che permettesse di tradurre in pratica la loro visione della società nuova. Già prima della guerra mondiale, essi avevano cercato qua e là di organizzarsi in un movimento disciplinato; ma ogni volta il tentativo era fallito per i dissensi interni e per la cocciuta e spesso rovinosa insistenza sul diritto del singolo di seguire la propria via. Essi avevano costituito una delegazione tumultuosa e corrosiva ai primi congressi della seconda Internazionale (finché, nel 1896, la maggioranza socialista non li espulse), ma non erano riusciti a tenerne di propri.[24] In quelli, nazionali e internazionali, che tuttavia ebbero luogo, la teoria e la tattica continuarono ad essere discusse, e i leader operai delle giovani leve in Francia, in Spagna e negli Stati Uniti, cercarono di introdurre nuove idee e soluzioni pratiche in un movimento che questi tentativi spesso dividevano ancora di più. Comunque, almeno una parte degli anarchici capì che il movimento sindacale poteva fornire una base su cui poggiare l'azione rivoluzionaria; ed è nei sindacati che l'ultima grande battaglia fra anarchia e comunismo fu combattuta.

[1] Leonard Shapiro, *The Origin of the Communist Autocracy*, London 1955, p. 182.
[2] Errico Malatesta, in «Studi Sociali», 15 apr. 1932; ripubblicato in *Scritti Scelti*, a cura di C. Zaccaria e G. Berneri, Napoli 1947, p. 326.
[3] Armando Borghi, *Errico Malatesta*, Milano 1947, p. 95.
[4] Cfr. Enzo Santarelli, *L'azione di Errico Malatesta e i moti del 1898 ad Ancona*, in «Movimento operaio», 1954, pp. 248-72.
[5] In «Questione Sociale», 24 giugno 1899, cit. in Borghi, *op. cit.*, pp. 126-27.
[6] Rudolf Rocker, *The London Years*, London 1956, p. 208. Rocker è caratteristico della mentalità anarchica, per aver preferito di essere respinto dalla autorità americana d'immigrazione piuttosto che sottostare alla cerimonia delle nozze con la donna di cui rimase il fedele compagno per tutta una lunga vita.
[7] G. Megaro, *Mussolini dal mito alla realtà*, Milano 1947, p. 245.
[8] In «Umanità Nova», 28 giugno 1922. Cfr. anche M. Nettlau, *Errico Malatesta; la vida de un anarquista*, Buenos Aires 1923, p. 193.
[9] E. Malatesta, *Scritti scelti*, *cit.*, p. 170.
[10] In Woodcock e Avakumovic, *op. cit.*, p. 392.
[11] *Ibid.*, pp. 425-26.

[12] *Ibid.*, p. 430.
[13] Voline (V. M. Eichenbaum), *Nineteen-Seventeen: The Russian Revolution Betrayed*, London 1954, p. 76 (trad. it., *La rivoluzione sconosciuta*, Napoli 1950).
[14] *Alexander Berkman, The Bolshevik Myth*, London 1925, pp. 90-91.
[15] Per la vita di Machno, cfr. l'ottimo D. Footman, *Civil War in Russia*, London 1961, pp. 245-303.
[16] D. Footman, *op. cit.*, pp. 253-54.
[17] *Ibid.*, p. 271.
[18] *Ibid.*, p. 280.
[19] *Ibid.*, p. 284.
[20] Cfr. W. H. Chamberlin, *The Russian Revolution*, London 1935 (trad. it. di M. Vinciguerra, *Storia della rivoluzione russa*, Torino, Einaudi, 1942, II, pp. 322-23, e Milano, Il Saggiatore, 1966).
[21] D. Footman, *op. cit.*, p. 289.
[22] *Ibid.*
[23] E. Goldman, *My Disillusionment in Russia*, London 1925, p. 69.
[24] E. Goldman, *Living My Life*, cit. II, p. 377.
[25] Cfr. G. Katkov, *The Kronstadt Rising* in «St. Antony's Papers» n. 6, London 1959, e I. Mett, *La rivolta di Cronstadt*, Milano, Azione Comune, 1961.
[26] Voline, *op. cit.*, p. 254.
[27] A. Berkman, *op. cit.*, p. 329.
[28] James Joll, *The Second International*, London 1955, cap. III.

Gli storici vedranno un giorno, in questa entrata degli anarchici nei sindacati, uno dei più grandi avvenimenti che si sono verificati nei nostri tempi.

Georges Sorel

Siete poveri, negletti e affamati?
V'è un sacco di cose che vi mancano?
La vostra vita è fatta di miseria?
Allora scrollatevi di dosso i padroni!
I vostri vestiti sono a toppe e brandelli.
Vivete in una catapecchia?
Vorreste scomparsi i vostri guai?
Allora scrollatevi di dosso i padroni!
Siete quasi fatti a pezzi?
Carichi come un somaro vecchiotto?
Bah, perché non vi impennate di colpo?
E scrollatevi di dosso i padroni!
A tutte le angosce che provate,
Potete metter fine con una buona legnata.
In piedi, voi, gente da nulla,
Scrollatevi di dosso i padroni!

Dall'IWW Song Book

Già prima che il partito comunista in Russia avesse dimostrato la possibilità di una rivoluzione vittoriosa, e prima che l'opera di Lenin avesse ridato slancio ai marxisti in confronto agli anarchici, molti di questi ultimi avevano cominciato a preoccuparsi della vanità del terrorismo individuale e della sterilità delle discussioni accademiche. Dopo tutto, l'anarchismo era un movimento operaio: fra i lavoratori esso aveva reclutato molti dei suoi militanti più devoti; nel riconoscimento quotidiano della realtà della lotta di classe risiedeva la sua forza, almeno in certe industrie e in alcuni paesi. I dubbi circa gli atti individuali di propaganda del fatto e circa l'azione di piccoli gruppi cospirativi, che uomini come Kropotkin ed Élisée Reclus avevano non di rado sollevato, trovavano ulteriore conferma nella crescente repressione poliziesca dopo ogni atto terroristico. Per essere qualcosa più di una protesta individuale, l'anarchia doveva trovare una nuova base fra le masse, e nuovi

mezzi di azione in una società sempre più industrializzata. Come osservava Kropotkin:

> Se lo sviluppo dello spirito rivoluzionario guadagna immensamente da eroici atti individuali, non è men vero... che non con questi atti eroici le rivoluzioni sono fatte... La rivoluzione è, prima di tutto, un movimento popolare.[1]

Per assurgere a movimento rivoluzionario popolare di fronte all'opposta forza di attrazione dei partiti politici che i socialisti andavano costruendo e ampliando, bisognava dar prova di efficacia come organizzazione in grado di produrre una metamorfosi sociale ed economica rivoluzionaria. Come scriveva un periodico anarchico al tempo dell'assassinio di Umberto I, nel 1900: « Non è la testa politica che importa colpire. Si deve mirare alla testa economica, la Proprietà. »[2]
Queste idee erano, in un certo senso, un ritorno all'anarchismo classico di Proudhon e di Bakunin. Pur non essendo mai svanite dalle file del movimento anarchico, almeno nell'anima popolare esse erano state in parte oscurate dai gesti spettacolosi dei terroristi individuali e dalle contromisure alle quali essi avevano dato origine, e che mostravano come in tutta Europa la polizia prendesse sul serio gli anarchici. Proudhon aveva delineato un programma in base al quale gli operai nei loro *ateliers* si sarebbero impossessati dei mezzi di produzione facendoli funzionare senza bisogno di istituzioni politiche; anche Bakunin, sebbene in gran parte assorbito dalle prospettive rivoluzionarie di una massa contadina arretrata in Russia o in Italia, aveva visto nel laboratorio o nella fabbrica un possibile nucleo di rivolta sociale, e nel 1869 aveva indicato come solo mezzo di emancipazione quello della « lotta solidale degli operai contro i padroni », e della « organizzazione e federazione delle *caisses de résistance* ».[3] Assorbiti da una lotta quotidiana in difesa dei loro interessi, gli anarchici giustas-

siani avevano risposto con entusiasmo a queste idee, e accettavano il principio dell'azione diretta dei lavoratori nel perseguimento dei loro obiettivi sociali ed economici. Come scriveva James Guillaume: « Invece di ricorrere allo Stato, che se ha una forza è solo quella che gli operai gli danno, i lavoratori sbrigano le loro faccende direttamente con la borghesia, le pongono le loro condizioni e, con la forza della loro organizzazione, l'obbligano ad accettarle » [4].
Il metodo per condurre questa battaglia era lo sciopero, e già nel 1874 uno degli esponenti anarchici giurassiani, Adhémar Schwitzguebel, lanciava l'idea dello sciopero generale come il modo più semplice e sicuro per assicurarsi il controllo dei mezzi di produzione:

L'idea di uno sciopero generale dei lavoratori per mettere fine alle miserie di cui soffrono, comincia ad essere seriamente discussa... Esso rappresenterebbe certamente un atto rivoluzionario, capace di produrre una liquidazione dell'ordine sociale presente, e una riorganizzazione conforme alle aspirazioni socialiste degli operai.[5]

Ma gli orologiai del Giura non erano abbastanza forti e numerosi per creare un'organizzazione vasta ed efficiente, anche se, negli anni difficili seguiti alla Comune, fu in mezzo a loro che le idee di Bakunin furono più efficacemente e gagliardamente mantenute vive.
Le nuove forme di organizzazione e tattica sindacale si svilupparono in Francia, e fornirono agli anarchici nuove possibilità di azione, insieme a nuove possibilità di disaccordo. Mentre in Germania e in Inghilterra le organizzazioni sindacali costituitesi nel decennio 1880-90 avevano di mira un graduale miglioramento dei salari e delle condizioni di lavoro nell'industria, e non tardarono a stringere rapporti molto intimi con i partiti politici socialisti in crescente espansione, in Francia, da quando fu riammessa nel 1884 l'attività sindacale, dopo la repressione seguita alla Comune, i sindacati e le leghe di

mestiere fecero propria la dottrina dell'attività economica diretta, indipendente da qualunque partito politico. Ed è vero che, fra il 1880 e il 1890, Jules Guesde – l'uomo al quale maggiormente si deve la diffusione in Francia delle teorie marxiste – cercò di promuovere sindacati in stretto collegamento col partito socialista da lui fondato; ma l'alleanza non ebbe lunga vita e già nel 1888, al congresso confederale di Bordeaux, la maggioranza si dichiarò a favore dell'azione diretta mediante lo sciopero generale, e contro l'azione politica. Infine, nel 1894, i seguaci di Guesde abbandonarono il congresso di Nantes; e per circa cinquant'anni le organizzazioni sindacali francesi e il partito socialista agirono in reciproca indipendenza.

In Francia, sulla base degli insegnamenti di Proudhon, nascevano d'altra parte le nuove forme di organizzazione della classe operaia. Esse furono sostanzialmente due. Nella prima, gli operai di singoli stabilimenti e, in qualche caso, di singole industrie, formavano dei « syndicats ». Nella seconda, parallelamente a questi ultimi, si andavano costituendo, dal 1887 in poi, delle Bourses du travail organizzate localmente, alle quali appartenevano lavoratori di tutte le categorie e di tutte le officine. Lo scopo primo delle Bourses du travail era quello di trovar lavoro agli operai, ma ben presto esse assunsero funzioni più vaste e divennero centri di educazione e di dibattito di tutti i problemi interessanti la vita dei lavoratori. Il movimento si diffuse rapidamente, e nel 1892 le Bourses du travail già operanti in molte regioni francesi si unirono in una federazione nazionale.

Nel 1895 fu nominato segretario generale della Fédération des Bourses du travail Fernand Pelloutier, appena ventottenne. A lui si deve se il movimento divenne una forza poderosa, e si imbevve di un tipo particolare di idealismo anarchico che, oltre ad influire sul pensiero e sull'azione della classe operaia in Francia, servì da mo-

dello a quella di altri paesi, in particolare della Spagna. Discendente di una famiglia di professionisti e funzionari, protestanti in origine ma convertitisi al cattolicesimo sui primi dell'Ottocento, Pelloutier, parigino di nascita e bretone di adozione, fuggí dal seminario, fu espulso dal pensionato religioso nel quale i genitori l'avevano messo per aver scritto un romanzo anticlericale, e, sebbene intelligentissimo, riuscí a laurearsi solo dopo ripetuti insuccessi. Si diede quindi al giornalismo e divenne il principale collaboratore di un giovane avvocato di Saint-Nazaire, Aristide Briand, che allora, agli inizi di una lunga carriera politica, era un esponente dell'estrema sinistra e si occupava della difesa di anarchici e sindacalisti braccati dalla polizia e molestati dal governo. Quando, verso la fine del 1893, suo padre, impiegato alle poste, venne trasferito a Parigi dopo un primo soggiorno a Meaux, Fernand lo seguí, e nella capitale riprese la sua attività di portavoce e organizzatore della classe operaia, salendo nel giro di due anni alla segreteria generale della Fédération des Bourses du travail. Nei sette anni successivi, malgrado la salute malferma (soffriva di un lupus facciale di origine tubercolare), egli si dedicò con abnegazione al compito di trasformare le Bourses in veri e propri centri di educazione dei lavoratori, e in nuclei esemplari della futura riorganizzazione della società sulla base del controllo operaio. Sebbene il numero degli appartenenti alle Bourses du travail non fosse mai molto elevato, le idee da essi propagate non scomparvero mai del tutto dal movimento operaio francese. Secondo Pelloutier, il problema centrale era quello dell'educazione dei lavoratori, e della loro preparazione al compito di cui sarebbero stati investiti nella società nuova. Bisognava fornire, prima di tutto, una base razionale alla loro istintiva rivolta contro lo status quo: *Ce qui manque à l'ouvrier, c'est la science de son malheur.*[9] Le Bourses du travail dovevano quindi

essere dei « focolai di studio, in cui il proletariato possa riflettere sulla propria condizione, discernere gli elementi del problema economico, rafforzarsi in sapere ed energia, per rendersi capace di quella emancipazione alla quale ha diritto. »[3] Secondo Pelloutier e i suoi discepoli, qualunque movimento sindacale doveva essere genuinamente rivoluzionario, e mirare alla trasformazione completa della società, evitando nello stesso tempo di cadere negli errori della società che tendeva a sostituire. « Nessuno crede o spera che la prossima rivoluzione, per formidabile che sia, realizzi il comunismo anarchico puro. Ma lo stato transitorio da subire deve essere fatalmente la galera collettivista? » si chiedeva Pelloutier. « Non può consistere in un'organizzazione libertaria esclusivamente limitata ai bisogni della produzione e del consumo, ogni istituzione politica essendo scomparsa? » I sindacati operai erano insieme un mezzo per la rivoluzione e un modello per la società futura; essi « dichiarano guerra a tutto ciò che costituisce, sostiene e rafforza, l'organizzazione sociale ». I loro funzionari devono essere temporanei; i loro iscritti, liberi di andarsene. « Che cos'è un sindacato? Un'associazione alla quale si è liberi di accedere come di uscirne, senza presidente, e che ha per soli funzionari un segretario e un cassiere revocabili all'istante; uomini che studiano e discutono interessi professionali simili. »[4]

Erano le idee di Proudhon spinte alle loro conclusioni ultime; e gli anarchici videro subito le possibilità che il nuovo movimento offriva alla diffusione delle loro dottrine. Già nel 1892 la polizia parigina aveva intercettato la circolare di un gruppo anarchico di Londra, in cui si illustrava il modo di servirsi dei sindacati come mezzo di azione. La tattica era la stessa di quella prevista da Bakunin venticinque anni prima (e destinata ad essere tradotta in pratica venticinque anni dopo, in Spagna, dalla Federación anarquista ibérica).

È indispensabile entrare sempre più nei sindacati e mostrare coi fatti ai proletari, nostri fratelli, che gli anarchici intendono partecipare al movimento non per ubbidire a un sentimento di vanità e di interesse personale, ma per lottare con essi e per essi, in nome dell'emancipazione comune... È molto utile prendere parte attiva agli scioperi come a tutte le agitazioni operaie, e rifiutarsi costantemente di assumere qualunque atteggiamento di privilegio. Bisogna essere sempre i primi nella sofferenza e nel pericolo. Bisogna approfittare di tutto per fare della propaganda anarchica e mettere in guardia gli operai contro i socialisti autoritari che saranno i loro oppressori di domani.[7]

Le idee di Pelloutier sembravano collegare questo obiettivo a un nuovo e positivo ruolo per gli anarchici nel movimento operaio, e molti aderirono con entusiasmo al nuovo movimento. Per esempio Emile Pouget, che dirigeva il « Père Peinard » e che, per le sue vivaci polemiche a sfondo popolare, si era particolarmente distinto come propagandista anarchico fra gli operai desiderosi di qualcosa di più vicino alla terra che l'anarchismo intellettuale di un Jean Grave o di un Kropotkin, divenne nel 1900 il redattore capo del più importante settimanale sindacale, la « Voix du Peuple ».
L'obiettivo principale di Pelloutier dopo la sua nomina a segretario generale della Federazione fu di coordinare le attività rivoluzionarie e educative delle Bourses du travail con l'azione svolta dai sindacati a base aziendale o professionale. Nel 1895, la Fédération des Syndicats et des groupes corporatifs, esistente fin dal 1886, si divise in due sul problema dell'appoggio o meno all'azione politica di un partito. La maggioranza adottò l'opinione già espressa qualche anno prima da Pouget quando scriveva: « Il sindacato ha lo scopo di far guerra ai padroni, non di occuparsi di politica. »[12] Battuti i partigiani di Jules Guesde, fautori di uno stretto legame col movimento politico socialista, era aperta la via a una fusione dei sindacati con le Bourses du travail, ma il processo fu lento e tormentoso. Nel 1895, i sindacati

formarono una loro Confédération Générale du Travail (CGT), ma questa si rivelò relativamente debole e inefficiente, e il quasi completo insuccesso di uno sciopero ferroviario nel 1898 mise in rilievo l'abisso fra le speranze di un'azione diretta, efficace e drammatica, e le capacità effettive della classe operaia. Pelloutier era ansioso che la sua Federazione, abbastanza forte e ben guidata, non si indebolisse attraverso il suo assorbimento in un organismo meno valido e agguerrito; e sta di fatto che l'unificazione dei sindacati e delle Bourses du Travail non avvenne prima della sua morte.
Pelloutier si spense nel 1901, appena trentaquattrenne, consumato non solo dalla tubercolosi, ma dalla febbrile attività svolta come segretario generale della Fédération des Bourses du Travail e come direttore di una rivista intesa a fornire agli operai articoli seri e dati sicuri sulla situazione economica, che egli e suo fratello pubblicarono quasi senza aiuti, a volte stampandola con le proprie mani. Il suo spirito di sacrificio, la sua miscela di doti pratiche e di entusiasmo morale, la sua devozione all'idea dell'educazione e dell'autoperfezionamento degli operai, insieme alla sua precoce scomparsa, lo resero leggendario, e furono i suoi successori a condurre in porto nel 1902 la fusione tra le Bourses du Travail e la CGT. In base ai nuovi statuti, la CGT era composta sia di sindacati sia di Bourses du Travail; ogni sezione era autonoma, ma ogni sindacato doveva appartenere a una Bourse locale o organizzazione equivalente, cosicché la CGT poggiava sulla doppia base di una federazione di sindacati (e quindi di rami d'industria) e di una federazione delle Bourses du Travail, quindi, di un sistema di decentramento regionale e locale. Lo spirito di Proudhon sembrava aver riportato la vittoria.
Anche se il movimento sindacale aveva raggiunto una unità di cui, nel 1902, i partiti socialisti francesi mancavano, e sebbene fosse impegnato nell'azione economica

diretta e nell'opposizione a ogni forma di attività politica, i soci effettivi erano tuttavia ancora numericamente modesti. In Francia, sui primi del secolo, gli operai dell'industria erano ancora in minoranza. Si calcola che, nel 1906, solo il 50 per cento dei salariati appartenesse all'industria e al commercio, e che, di questi, non più dell'11 per cento fosse iscritto a questo o quel sindacato, e solo il 4 per cento alla CGT.[18] L'affiliazione variava sensibilmente in rapporto alle condizioni economiche e al tipo di industria, cosicché ogni azione rivendicativa era destinata a rimanere circoscritta nella sua efficacia, a meno di riuscire a paralizzare un'industria o un servizio di importanza chiave, come le ferrovie. In tali circostanze, era inevitabile che le possibilità e i limiti dei sindacati fossero oggetto di accese controversie. Dovevano essi, come auspicavano gli anarchici, fungere da organi di battaglia che aprissero la strada col loro esempio alla rivoluzione e alla società nuova? O accontentarsi delle conquiste pratiche e contingenti che si potevano ottenere in settori limitati dell'industria? La discussione che in quegli anni divideva i partiti politici socialisti, e che aveva per tema: riforma o rivoluzione?, trovava il suo parallelo nel movimento sindacale. Gli anarchici che nei sindacati vedevano un mezzo per fare la rivoluzione, non lasciavano dubbi circa i loro propositi. Come scriveva uno di essi, Paul Delesalle, che per molti anni fu uno dei segretari aggiunti della CGT, il loro scopo era di « mostrare l'inanità delle riforme parziali, e sviluppare lo spirito rivoluzionario negli operai organizzati ».[19]

Proprio perché il movimento sindacale era debole, l'idea di un'azione rivoluzionaria diretta sembrava così attraente. Se le rivendicazioni immediate erano difficili da conseguire quanto la vittoria finale, non v'era ragione che questa non avesse la precedenza su quelle. Così come molti socialdemocratici tedeschi credevano nell'inelutta-

bilità della « catastrofe » capitalistica e della vittoria del socialismo, molti sindacalisti francesi erano convinti che l'ordine borghese sarebbe crollato d'un solo colpo. È vero che i militanti più seri si battevano contro questa eresia: « La rivoluzione sociale non si compirà senza che sia necessario uno sforzo formidabile... Se bastasse soffiare sulla vecchia società per abbatterla, la cosa sarebbe veramente troppo comoda. Ingannarsi sulla entità dello sforzo indispensabile, significa prepararsi delusioni crudeli » scriveva Émile Pouget il primo maggio 1904.[17] Ma nessuno contestava la possibilità di una rivoluzione imminente, purché la si volesse.
Nel 1906, la CGT accettò formalmente il punto di vista dei militanti tipo Pouget e riconobbe d'essere un'organizzazione rivoluzionaria mirante alla conquista del potere economico per mezzo di un'azione diretta culminante in uno sciopero generale. Paul Delesalle riassunse in questi termini il piano di battaglia: *a*) Sciopero generale ad opera di sindacati, che paragoneremo a manovre di guarnigioni; *b*) Cessazione del lavoro dovunque e a data fissa, che sarebbero le nostre " grandi manovre " (*grandes manoeuvres*); *c*) Arresto generale e completo, che metta il proletariato in guerra aperta contro la società capitalista; *d*) Sciopero generale - Rivoluzione. »[18]
Il problema, per la CGT, era di conciliare uno stato di guerra contro la società capitalista con la ricerca di immediati e circoscritti vantaggi per gli operai. I mesi precedenti il congresso confederale di Amiens erano stati mesi di acuto disagio economico e di lotte rivendicative; la campagna per le otto ore era in pieno sviluppo, e vi erano stati in suo appoggio scioperi imponenti soprattutto fra i minatori, che costituivano il nerbo della CGT. La minaccia di dimostrazioni al primo maggio 1906 era stata sufficiente perché un governo allarmato ordinasse l'arresto del segretario e del cas-

siete confederati, e fu in quest'atmosfera di battaglia che il congresso della CGT si riunì verso la fine dell'anno. Esso riaffermò il distacco fra sindacati e partiti socialisti, e statuì che gli iscritti alla confederazione, pur rimanendo completamente liberi, all'esterno, di adottare la forma di lotta corrispondente alle loro idee politiche o filosofiche, dovevano astenersi dall'introdurre nei sindacati queste idee; a loro volta, i sindacati non dovevano «preoccuparsi dei partiti e delle sette, che, fuori e a lato, possono perseguire in tutta libertà la trasformazione sociale». Gli organizzati trovavano un reciproco legame nella consapevolezza della necessità di lottare per l'abolizione del salariato e nel «riconoscimento della lotta di classe che oppone, sul terreno economico, gli operai in rivolta contro tutte le forme di sfruttamento e di oppressione, sia materiali che morali, attuate dalla classe capitalistica contro la classe lavoratrice». Nello stesso tempo, la *Charte d'Amiens* si sforzava nei seguenti termini di conciliare quest'affermazione di principio con l'esigenza di un'azione quotidiana:

> Nell'opera rivendicativa quotidiana, il sindacato si propone di coordinare gli sforzi operai, di elevare il benessere dei lavoratori mediante la realizzazione di miglioramenti di carattere immediato quali la diminuzione delle ore di lavoro, l'aumento dei salari ecc. Ma questo non è che un aspetto dell'opera del sindacato; esso prepara l'emancipazione integrale, che può realizzarsi solo mediante l'espropriazione capitalistica, preconizza come mezzo d'azione lo sciopero generale, e considera che il sindacato, oggi gruppo di resistenza, sarà nell'avvenire il raggruppamento di produzione e distribuzione, base della riorganizzazione della società.[18]

È ovvio che questo programma doveva molto alle dottrine anarchiche, da quelle di Proudhon a quelle di Kropotkin, ma per alcuni militanti l'attribuzione ai sindacati di un doppio compito, di azione rivendicativa immediata e quotidiana e di preparazione della società futura, celava il pericolo di un'accettazione almeno implicita della società presente. Su tali questioni si svolse un

dibattito pubblico al congresso internazionale anarchico convocato dagli olandesi e dai belgi ad Amsterdam nell'agosto 1907, cui parteciparono molti rappresentanti della gioventú anarco-sindacalista francese accanto a molte delle piú note e rispettate personalità internazionali dell'anarchismo: Emma Goldman, gli olandesi Cornelissen e Nieuwenhuis, Rudolf Rocker, ed Errico Malatesta, « l'ultimo rappresentante, forse » come disse uno degli anarchici francesi « del vecchio anarchismo insurrezionale ».[36] Erano anche presenti, a complicare lo svolgimento dei lavori, i soliti eccentrici, come quello che si oppose per ragioni di principio al voto di qualunque mozione perché lesivo della libertà della minoranza, o come l'ultraindividualista che pronunciò il motto: *Moi, moi, moi... et les autres ensuite.* Ma fu seriamente discusso l'intero problema dell'azione sindacale che, secondo i rapporti dei delegati dei diversi paesi, divideva un po' dappertutto il movimento anarchico. Per i giovani sindacalisti francesi, come Amédée Dunois e Pierre Monatte, il movimento sindacale permetteva di riportare l'anarchismo a contatto diretto con le masse operaie. Come disse Dunois: « Mescolandoci piú attivamente che in passato al movimento operaio, noi abbiamo superato la distanza che separa l'idea pura, cosí facile a trasformarsi in dogma inviolabile, dalla vivente realtà. Siamo sempre meno interessati alle astrazioni di un tempo, e sempre piú al movimento pratico, all'azione », e proseguí, riecheggiando Pelloutier: « Il sindacato operaio non è semplicemente un'organizzazione di lotta, è il germe vivente della società futura; e questa sarà ciò che noi faremo in modo che il sindacato divenga ».[37] Pierre Monatte, figlio ventiseienne di un fabbro dell'Alvernia, rese ancor piú esplicito il rapporto fra anarchia e sindacalismo: « Il sindacalismo ha richiamato l'anarchia al senso delle sue origini operaie; d'altra parte, gli anarchici hanno contribuito non poco a tra-

scinare il movimento operaio sulla via rivoluzionaria, e a divulgare l'idea dell'azione diretta.»[19] Anche per lui, il sindacalismo era una forza insieme morale e sociale:

> Il sindacalismo non si attarda a promettere ai lavoratori il paradiso terrestre. Esso chiede loro di conquistarlo, assicurandoli che la loro azione non resterà mai del tutto vana. Esso è una scuola di volontà, di energia, di pensiero fecondo. Esso apre all'anarchismo, troppo a lungo ripiegato su se stesso, speranze e prospettive nuove.[20]

Non molti anarchici, tuttavia, erano disposti a legare ai sindacati l'avvenire della loro dottrina. Emma Goldman, per esempio, temeva che essi finissero per sommergere l'individuo in un movimento di massa: «Accetterò l'organizzazione anarchica a una sola condizione: cioè che si basi sul rispetto assoluto di *tutte* le iniziative individuali, e non possa ostacolarne né il gioco né lo sviluppo. Il principio essenziale dell'anarchia è l'*autonomia dell'individuo.*»[21] Anche Malatesta, che pure aveva sempre accettato un certo grado di organizzazione e, come Proudhon, aveva attribuito maggiore importanza all'autonomia di piccoli gruppi sociali, che a quella degli individui, era preoccupato del rischio, implicito nel nuovo movimento, di dividere la classe lavoratrice (perché gli interessi di tutti gli operai non sono necessariamente identici), e di creare una burocrazia del tipo che gli anarchici miravano appunto a sopprimere: «Il funzionario è, nel movimento operaio, un pericolo comparabile solo al parlamentarismo: l'uno e l'altro portano alla corruzione; e dalla corruzione alla morte la strada non è lunga!» Soprattutto, l'anarchia non doveva essere appannaggio di una particolare classe anche se gli operai sono quelli che, essendo i più oppressi, hanno più bisogno della rivoluzione. «La rivoluzione anarchica che noi vogliamo» disse «supera di molto gli interessi di una singola classe. Essa si prefigge la liberazione com-

pleta dell'umanità, oggi asservita, dal triplice punto di vista economico, politico e morale.»[21]
Malatesta attaccò non solo alcune delle concezioni fondamentali dei sindacalisti, ma anche i loro metodi tattici. La rivoluzione era la rivoluzione; e non poteva essere travestita in nulla di diverso. La borghesia e lo Stato non avrebbero mai ceduto senza combattere, e, iniziata che fosse la battaglia, era l'insurrezione:

> Lo sciopero generale... è una pura utopia: o l'operaio, crepando di fame, dopo tre giorni di sciopero tornerà in officina a testa bassa, e noi conteremo una sconfitta di più; oppure vorrà impadronirsi dei prodotti a viva forza. Chi si troverà davanti ad impedirglielo? Dei soldati, dei poliziotti, se non gli stessi borghesi, e allora bisognerà pure che la questione si risolva a colpi di fucili e di bombe. Sarà l'insurrezione, e la vittoria resterà al più forte.[22]

La mozione di compromesso con cui si concluse il dibattito, chiuse e non risolse il dilemma; ma, per quanto riguarda l'azione nei suoi rapporti col movimento anarchico, chi vinse fu piuttosto Monatte che Malatesta. Le idee dell'anarco-sindacalismo e dell'azione economica diretta dovevano dare al movimento anarchico un nuovo respiro; in Francia, almeno fino al 1914, e ancor più in Spagna, l'anarchismo unito al sindacalismo si rivelerà per la prima volta nella storia del movimento, una forza reale e temibile nella politica pratica.

Durante gli anni di sviluppo e fioritura del sindacalismo in Francia, un funzionario del genio civile a riposo, Georges Sorel, aveva cercato di svolgerne le implicazioni, formulando alcune teorie sul proletariato e la sua missione storica nella società moderna. Egli si considerava un successore di Proudhon: nella pagina di apertura dei *Matériaux d'une théorie du prolétariat*, apparsi nel 1918 alla fine della sua vita e dedicati al libraio sindacalista

Paul Delesalle, si definí, con un tocco retorico e lievemente patetico, «un vecchio che si ostina a rimanere, come aveva fatto Proudhon, un servitore disinteressato del proletariato». (Per i suoi avversari marxisti, egli fu sempre un «proudhoniano reazionario e piccolo-borghese».) Certo, lo accomunavano a Proudhon la natura non-sistematica del suo pensiero e il fatto stesso di aver ispirato, direttamente o indirettamente, ideologie diverse e contraddittorie. Eppure, della propria influenza egli era scettico: «Non credo molto all'influenza di un solo uomo, di un solo cervello, in nessun campo» scriveva a un amico nel 1922, poco prima di morire. «Credo che, quando un cervello emette un'idea, gli è che, come si dice comunemente, questa idea è nell'aria... Occorre forse che un uomo di primo piano come Lenin, un uomo che ha il genio della condotta dei popoli, abbia letto le mie opere? Francamente non lo credo... Come vedi, sono ben lontano dal condividere l'opinione, benevola nei miei riguardi, di coloro che parlano della mia influenza su Lenin e Mussolini.»[13]

È tipico di Sorel che, pur dedicando trent'anni della sua vita alla critica della società borghese, ne fosse un caratteristico membro. Veniva da una famiglia borghese normanna – il grande storico Albert Sorel era suo cugino – e aveva davanti a sé una carriera del tutto rispettabile come funzionario statale. Si dimise a poco più di quarant'anni, con la Legione d'onore e una modesta eredità; pubblicò il suo primo libro nel 1889, cinque anni dopo, e trascorse placidamente il resto della vita in una casetta di campagna a Boulogne-sur-Seine, recandosi a Parigi in treno una volta la settimana per ascoltare le lezioni di Bergson e parlare per ore e ore con i suoi amici, divenendo ben presto una figura familiare nei circoli di giovani intellettuali che si riunivano nelle redazioni dei periodici di avanguardia: Romain Rolland e Charles Péguy da un lato, e (fra i più giovani, alcuni

dei quali diverranno in seguito i suoi critici più severi) Daniel Halévy e Julien Benda dall'altro. Il suo ambiente era composto di intellettuali, sebbene l'ostilità per essi fosse un tratto dominante della dottrina di Sorel, e fra gli anarco-sindacalisti, i più vicini a lui erano appunto quelli che, come Paul Delesalle, erano inclini per natura a interessarsi di questioni teoriche.

D'altra parte, la sua ammirazione per il proletariato, per l'azione diretta e per la violenza rivoluzionaria – ammirazione che lo avvicinava agli anarchici militanti e che finì col guadagnargli la fama di teorico dell'anarco-sindacalismo – non era che *un* aspetto della battaglia senza quartiere da lui mossa a quasi tutti i valori politici e sociali del tardo Ottocento. Nel suo pensiero, erano gli intellettuali e i razionalisti che rovinavano la società e la riempivano di falsi valori. Già nel suo primo libro, *Le procès de Socrate*, è svolta la tesi, ripetuta in tutto il resto della sua opera, secondo cui gli ateniesi avevano ragione di condannare Socrate, perché questi corrompeva i giovani e minava i valori tacitamente ammessi che tenevano unita la società ellenica. Non stupisce quindi che il suo insegnamento trovasse un'eco maggiore nella destra che nella sinistra e che, negli ultimi anni, egli sia stato più vicino all'Action Française che agli ex amici sindacalisti e anarchici. Come in Proudhon, c'è spesso nella sua opera una vena di nostalgia per un passato scomparso, in cui gli uomini erano uniti da vincoli più profondi degli espedienti meccanici e artificiosi ideati dai costituzionalisti liberali, dai positivisti, e da tutti coloro per i quali c'è una soluzione per ogni problema, e che quindi sono ottimisti, o se sono pessimisti, è solo perché le loro teorie predilette hanno fatto bancarotta.

La dottrina di Sorel si basa tutta sulla premessa che gli intellettuali disorientano le masse nutrendole di idee sbagliate e di vuoti sentimentalismi, facendole sperare

nella possibilità di « cose irrealizzabili per meglio menarle per il naso »,[26] e forzando il mondo in uno schema che non corrisponde alla realtà. Non sempre è possibile, scriveva riecheggiando le lezioni di Bergson, « arrivare a descrivere con precisione e chiarezza; a volte bisogna persino temere di apportare nel linguaggio un rigore eccessivo, perché esso sarebbe in contraddizione con il carattere fluido della realtà, e quindi il linguaggio sarebbe ingannatore. Bisogna procedere a tastoni ».[27] Non avendo interesse per la natura della realtà, ma solo per vantaggi pratici e concreti, gli intellettuali hanno prostituito la vera scienza. Questa « è per la borghesia un ingranaggio che dà soluzione a tutti i problemi che si propongono; essa non viene più considerata come un modo perfezionato di conoscenza, ma soltanto come una ricetta per procurarsi certi vantaggi ».[28]
Insomma, gli intellettuali borghesi hanno spezzato la naturale solidarietà del consorzio umano e distrutto l'ordine antico, senza sostituirvene uno nuovo, in cui gli uomini non siano soltanto degli atomi dei quali il sociologo professionale sia in grado di analizzare e predire il comportamento. Se la società deve essere trasformata, è necessaria, per trasformarla, una nuova élite, perché le élite tradizionali sono ormai sopravvissute al proprio compito. Studioso di Marx, di cui aveva profondamente subito l'influenza (sebbene attaccasse con estrema asprezza i marxisti nella sua *Decomposizione del marxismo*), Sorel condivideva la sua convinzione che la prossima rivoluzione sarebbe stata opera del proletariato; e nel proletariato vedeva la forza nuova chiamata a rinnovare e rigenerare la società. Nello stesso tempo, seguiva con profondo interesse gli sforzi di Fernand Pelloutier per trasformare le Bourses du Travail in centri di educazione in cui la classe lavoratrice e i suoi dirigenti si preparassero appunto alla missione che egli aveva costruito per essi. Come scriveva egli stesso, le Bourses do

vevano costituire un fatto di coscienza più che uno strumento di governo: [27] i militanti sindacali avrebbero fornito al proletariato i capi in grado di condurlo alla vittoria nella rivoluzione futura.

Sorel aveva già molto in comune con gli anarchici quando, sul finire del secolo, si rese conto delle potenzialità racchiuse nel movimento sindacalista e nelle idee di Pelloutier. Gli uomini politici e i governi lo riempivano di disprezzo: « Tutte le nostre crisi politiche » scriveva « consistono nella sostituzione di intellettuali ad altri intellettuali; hanno dunque per risultato costante di mantenere lo Stato e, talvolta, di rafforzarlo, aumentando il numero dei cointeressati ad esso. » [28] E poiché, nel momento in cui Sorel si apriva alla conoscenza di Pelloutier e delle sue dottrine, il fallimento della crisi dreyfusarda a produrre il minimo cambiamento effettivo nelle strutture della società francese gli toglieva qualunque illusione circa la politica e i suoi rappresentanti, egli si volse al sindacalismo nella speranza che potesse rigenerare la società dove i leader politici avevano fallito. « La liquidazione della rivoluzione dreyfusarda » scriverà poi « doveva portarmi a riconoscere che il socialismo proletario, o sindacalismo, realizza in pieno la sua natura solo se è, deliberatamente, un movimento operaio diretto contro i demagoghi. » [29]

I nuovi leader militanti proletari sembravano anticipare la possibilità di una rivoluzione che spazzasse via i sentimentalismi falsi e corrotti dell'età liberale e attingesse tutto il suo vigore alle forze primitive, istintive e profonde, latenti nella natura umana. Solo la classe operaia aveva l'integrità morale necessaria per una rivoluzione simile; e i militanti del movimento sindacalista erano l'élite dell'era nuova. Una distruzione violenta dello Stato borghese a opera del proletariato rivoluzionario sarebbe stata qualcosa più di una rivoluzione politica, sarebbe stata una catarsi morale: la violenza pro-

letaria « non solo può assicurare la rivoluzione futura, ma appare anche come il solo mezzo di cui dispongono le nazioni europee, abbrutite dall'umanitarismo, per ritrovare la loro antica energia ».[31] E altrove Sorel parla del socialismo rivoluzionario come del nietzschiano sovvertimento di tutti i valori: *Umwertung aller Werte*.

Queste le idee svolte nella sua opera più nota, *Riflessioni sulla violenza*, pubblicata nel 1906. È qui che la natura passionale e romantica del suo pensiero appare maggiormente in luce. Come Nietzsche, egli è acutamente consapevole della decadenza e della codardia della società moderna, della sua riluttanza all'uso della violenza anche solo a scopo di difesa. Se invece il proletariato è pronto a usare la violenza, la sua vittoria sarà facile; e *questa* violenza sarà moralmente pura. Ma Sorel la contrappone alla forza di cui fanno uso i difensori dello Stato esistente, o che invocano i socialisti non interessati ad altro che alla conquista della macchina statale invece di distruggerla; e a volte scrive come se, malgrado l'azione purificatrice della violenza in generale, la violenza fisica possa non risultare necessaria e la fede del proletariato nella propria forza debba bastare a produrre la rivoluzione e il suo trionfo.

È caratteristico, a questo proposito, che in quasi tutte le sue opere Sorel insista sull'importanza della fede come fattore di cambiamento politico e sociale. Le organizzazioni che sopravvivono alle alterne vicende della storia, le cause che trionfano, sono quelle ispirate da una fede *irrazionale* nel proprio destino e nella propria missione, non quelle basate su schemi logici e su analisi razionali. L'esempio più clamoroso – e sul quale Sorel insiste più volte – è quello della Chiesa cattolica. Essa ha sempre dato prova di una vitalità sorprendente: « Credo che il cristianesimo non perirà » si legge in uno dei saggi soreliani. « La facoltà mistica è qualche cosa di molto reale nell'uomo, e l'esperienza prova che non diminuisce d'in-

tensità col volgere dei tempi... non è indebolita dal progresso scientifico. »[31] Solo quando la Chiesa si sforza di conciliarsi il liberalismo dando alla sua teologia un'apparenza razionalistica, corre il pericolo di perdere la sua straordinaria capacità di sopravvivere.
Il fatto è che Sorel – ed è questo, forse, il suo contributo più importante alla storia delle dottrine politiche – credeva nel potere del Mito nell'azione. Il mito non è analizzabile, non è la descrizione utopistica di un ordinamento sociale futuro, è una credenza morale che agisce sulla condotta *presente* degli uomini: i miti « non sono punto descrizioni di cose, ma espressioni di volontà ».[32] Poco importa che siano simboli di un ordine destinato a non realizzarsi mai: « I miti devono essere presi quali mezzi per operare nel presente; ogni discussione sul modo di farli combaciare materialmente con la realtà, è priva di significato. *Soltanto l'insieme del mito è ciò che importa.* »[33] Il successo della Chiesa cattolica è uno dei tanti esempi dell'efficacia del mito nell'azione; un altro, la fede profonda nella possibilità di cambiare lo status quo, da cui nacque la rivoluzione francese; un terzo, la fede quasi religiosa di Mazzini nell'unità d'Italia.
Il mito, la mistica fede nel trionfo ultimo della propria causa, della propria volontà di vincere, è tenuto vivo e propagato da un'élite. Nei periodi in cui l'esistenza stessa della Chiesa cattolica era minacciata, furono gli ordini monastici a conservarne il mito. Nel movimento operaio del secolo XX, questo compito è svolto dai militanti sindacalisti. E il mito nel quale essi devono credere è che il proletariato possieda un'arma infallibile per abbattere l'ordine esistente. Quest'arma è lo sciopero generale. Quando Sorel pubblicò *Riflessioni sulla violenza*, l'idea dello sciopero generale aveva già messo radici in molte organizzazioni operaie. Anche se i dirigenti dei sindacati tedeschi ripetevano a intervalli che « lo sciopero generale è un nonsenso *generale* » (*Generalstreik ist Gene-*

[illegible]: esso era stato usato come possente arma politica per ottenere delle riforme elettorali in Belgio, e gli arresti in massa del lavoro al primo maggio avevano dato, in molti paesi, una dimostrazione impressionante della forza potenziale della classe lavoratrice. Dal 1906, l'idea dello sciopero generale era entrata nella prassi della cgt francese, essendo stata formalmente iscritta nella Carta di Amiens. Lungi dal proporre una nuova strategia per la lotta di classe proletaria, Sorel cercava piuttosto di inquadrare ciò che i lavoratori già facevano nella sua visione altamente personale, soggettiva e romantica, della società e della storia. Egli era più vicino per temperamento a quegli anarchici per i quali la violenta trasformazione rivoluzionaria della società aveva di per sé un valore catartico, che agli organizzatori sindacali coscienziosi, e diceva ben poco di ciò che sarebbe avvenuto dopo la rivoluzione. Assomigliava a Proudhon così nella sua *coscienza del potere dell'irrazionale*, come nel suo puritanismo: « Il mondo diverrà più giusto, nella sola misura in cui diverrà più casto. »[34]
Per concludere, se la natura appassionata dell'odio di Sorel per il mondo liberale, e la sua fede negli effetti purificatori della violenza, lo avvicinano a un certo tipo di temperamento anarchico, e se il suo riconoscimento di ciò che i sindacati possono ottenere e delle potenzialità racchiuse nello sciopero generale rientra in una teoria generale della società che i leader sindacalisti cercarono di mettere in pratica, è ai rivoluzionari e ai teorici reazionari della destra che gli studi a lui dedicati di recente giustamente lo collegano.[35] Il sindacalismo era soltanto un aspetto della sua critica voluminosa, non sistematica e multilaterale della società attuale, e del suo attacco a razionalisti, intellettuali e politici borghesi; non a caso, solo per qualche anno egli rimase in contatto attivo con gli esponenti del sindacalismo rivoluzionario. Il suo antintellettualismo e la sua ossessione della

violenza dinamica lo apparentano più a Mussolini (che recensì le sue *Riflessioni* quando furono tradotte per la prima volta in italiano) che a Kropotkin o a Pelloutier. La sua figura rimane paradossale e difficilmente classificabile: un antintellettuale che passò il suo tempo in compagnia di intellettuali, o leggendo, scrivendo e teorizzando; un uomo di sinistra che finì ai margini della destra; un tecnico che negò la possibilità di una scienza esatta. Uno scrittore inglese per il quale Sorel ebbe un fascino tutto particolare, Wyndham Lewis, lo riassunse in questi termini:

George Sorel è la chiave di ogni pensiero politico contemporaneo. Egli è, o fu, una figura estremamente instabile ed equivoca, che sembra composta di una folla di personalità contraddittorie, di cui ora l'una, ora l'altra predomina, e che, in ogni caso, egli non è stato in grado, o non si è curato, di consolidare. Egli è l'esponente massimo dell'*azione diretta* e della violenza rivoluzionaria à *l'outrance*; ma espone questa teoria sanguinaria in manuali che spesso, solo cambiando qualche parola, servirebbero egualmente alle forze dell'autorità costituita, e fornirebbero loro un vangelo gemello di lotta di classe folle e intollerante.[26]

Un altro dei suoi amici e discepoli, Daniel Halévy, scrisse nel 1940: « Chi lo ascoltò quarant'anni fa, deve a lui se non è stato sorpreso dai cambiamenti avvenuti nel mondo ».[27] Forse, è come analista e commentatore delle forze da cui nacquero i governi di Mussolini e Hitler, Pétain e Franco, più che come teorico dell'anarcosindacalismo, che bisognerebbe ricordarlo.

Al principio del Novecento, non tutti i leader sindacalisti in Francia erano anarchici, e ancor meno numerosi erano gli amici di Sorel, come Pelloutier, Delesalle o Pouget. Alcuni brancolavano alla ricerca di forme di attività sindacale che si concentrassero sui contratti collettivi per rivendicazioni economiche immediate; altri, come il nuovo segretario generale della CGT dal 1902 al 1909, Victor Griffuelhes, erano rudi dirigenti sindacali la cui ideologia, quando ne avevano una, si era for-

mata alla scuola dei blanquisti, fautori dell'azione diretta in sé e per sé, più che a quella dei teorici sociali o degli ideatori di programmi educativi. (« Io leggo Alexandre Dumas » si dice che abbia risposto Griffuelhes, quando gli fu chiesto se era stato influenzato da Sorel.)[24] Tuttavia, negli anni prima del 1914, il movimento sindacale francese tentò ripetutamente l'azione diretta, e divenne un modello che i militanti sindacalisti di altri paesi, come la Spagna soprattutto, erano pronti a seguire. Almeno in un senso, l'esperienza dei sindacati francesi sembrò dar ragione a Sorel. Malgrado un certo numero di scioperi vittoriosi in singoli rami d'industria, lo sciopero generale e il crollo della società borghese che doveva seguirlo erano rimasti un mito: una speranza e un'ispirazione per il futuro, più che una possibilità per il presente. Nessuno dei grandi scioperi di questo periodo, quello postale del 1909, quello ferroviario del 1910, quello minerario e metalmeccanico del 1913, aveva ottenuto successo parziale sotto forma di riforme contingenti; nessuno aveva contribuito ad aprire una breccia nella società capitalistica come gli anarchici militanti nei sindacati predicavano. L'agitazione continua, il tono violento di quegli anni, non rimasero senza effetto, ma non sempre nel senso che i leader sindacali avevano sperato. Certo, nel primo decennio del secolo, il movimento sindacale francese si era numericamente rafforzato: si calcola che, fra il 1902 e il 1912, gli effettivi della CGT fossero aumentati di sei volte, anche se il totale non superava ancora i 600 mila.[25]

L'agitazione incessante aveva creato un'atmosfera di guerra di classe, e aveva senza dubbio attirato l'attenzione sull'esistenza della questione sociale, e di un proletariato sfruttato e combattivo, come non era mai avvenuto prima. Ma il fatto stesso che il governo avesse accolto una parte delle rivendicazioni e fatto votare leggi intese a migliorare le condizioni di lavoro e a concedere le pen-

sioni agli operai, indeboliva il prestigio di un sindacalismo puramente rivoluzionario. Inoltre, alla resa dei conti, il governo sembrava sempre in grado di vincere. Sotto l'ex repubblicano radicale Clemenceau, o sotto l'ex propugnatore dello sciopero generale, Aristide Briand, che aveva abbandonato il sindacalismo a favore di una lunga e fortunata carriera ministeriale, il governo aveva troncato scioperi, militarizzato scioperanti, e seminato la discordia fra i dirigenti sindacali, mentre le rivalità personali e divergenze di idee avevano impedito alla CGT di presentarsi come il solido fronte unito operaio che sarebbe stato necessario perché il mito dello sciopero generale si facesse realtà. Nel 1909, Victor Griffuelhes era stato costretto a dimettersi dalla carica di segretario generale, sia per gli attacchi ai quali l'avevano esposto il suo temperamento autoritario e la sua insofferenza per le critiche (*Ceux qui n'ont pas confiance en moi, je les emmerde*, disse una volta),[4] sia per i dubbi ingiustamente elevati sulla sua integrità finanziaria; e dopo un breve intervallo gli successe Léon Jouhaux, che per circa cinquant'anni rimase l'organizzatore e l'ispiratore del movimento sindacale francese.

Sia Jouhaux che gli altri leader sindacali di primo piano nella sua generazione, Alfred Merrheim e Pierre Monatte, erano stati anarchici; ma le loro esperienze di organizzatori operai nell'ambito di uno Stato democratico li avevano indotti a temperare l'ardore rivoluzionario con un grado più o meno esteso di azione riformista pratica. Allievo di Proudhon e Pelloutier, Jouhaux non abbandonò mai del tutto il loro insegnamento. Ancora dopo le tristi esperienze della seconda guerra mondiale, egli continuava a parlare il loro linguaggio: « Quando gli uomini si riuniranno di nuovo, in un mondo redento dal lavoro emancipato da ogni servitù, per intonare gli inni alla produzione e al benessere? In questo primo giorno dell'anno nuovo [1944], io voglio credere al-

l'avvento di questi lumi, rifiutandomi di dubitare della ragione umana. »[21] Gli insuccessi e le crisi degli anni precedenti al 1914 l'avevano convinto che la CGT, per essere efficiente, aveva bisogno di una maggiore organizzazione, anche a costo di un maggior accentramento. Il fiasco del tentativo di sciopero generale nel 1912 aveva già deluso molti sindacalisti, ma fu soprattutto l'esperienza della guerra mondiale a costringerli a rivedere criticamente le proprie idee e ad abbandonare gran parte di ciò che, nell'anarco-sindacalismo, v'era di genuinamente anarchico. Negli anni prima dello scoppio della guerra, la CGT aveva regolarmente discusso sulla azione da scatenare per impedire il conflitto, votando con altrettanta regolarità, e a grande maggioranza, mozioni a favore dello sciopero generale come il mezzo più efficace per sventarlo. Scambi di visite con dirigenti sindacali tedeschi e inglesi (sebbene lo stesso Jouhaux rimanesse urtato dall'aspetto e dalle abitudini borghesi dei colleghi d'oltre Reno e d'oltre Manica) erano serviti ad attenuare le diversità di natura fra i diversi movimenti, e a oscurare il fatto che, mentre i francesi propugnavano lo sciopero generale contro la guerra, i tedeschi badavano a ripetere, con pari costanza, che « lo sciopero generale è un nonsenso generale ».

L'agosto 1914 mostrò non solo che la CGT non era preparata a ordinare uno sciopero generale contro la guerra, ma che i suoi dirigenti (salvo poche eccezioni: Merrheim, Monatte, Rosmer) non lo desideravano neppure. Alcuni forse temevano le conseguenze della diserzione (che, in tempo di guerra, era un delitto punibile con la morte); quanto alla maggioranza, il senso del patriottismo e una sincera paura dei tedeschi bastarono per mandarla al fronte in uno stato d'animo di attesa o di rassegnazione a seconda del temperamento dei singoli; e fu solo dopo due anni che lo spirito militante rivoluzionario ed antimilitarista cominciò a rivivere. In realtà, in Francia

come negli altri paesi belligeranti, la guerra rafforzò invece di indebolire la posizione dei sindacati. E, come i governi erano stati costretti a riconoscere che non si può sostenere lo sforzo bellico senza l'appoggio di una classe operaia organizzata, così le organizzazioni sindacali cominciarono ad imbeversi di un senso di solidarietà con lo Stato. Come diceva lo stesso Jouhaux nel 1918: «Bisogna rinunciare alla politica del pugno chiuso per adottarne una di presenza negli affari della nazione... Vogliamo essere dovunque si discutano gli interessi degli operai.»[26] Ciò non significa che, dopo il 1914, la CGT abbandonò completamente le idee anarchiche che l'avevano ispirata dal 1895 in poi; ma è certo che lasciò cadere l'idea di una rivoluzione imminente e, in teoria e in pratica, accettò l'esistenza dello Stato. La CGT rimase decisamente antipolitica, e non cessò di respingere ogni legame permanente con qualunque partito. Nel chiedere la nazionalizzazione dell'industria, Jouhaux ebbe cura di precisare che questa doveva essere intesa come controllo non dello Stato, ma degli operai, sul meccanismo produttivo. Per qualche anno dopo la rivoluzione russa, alcuni ex anarchici nella CGT si orientarono verso il comunismo come la forza più direttamente rivoluzionaria nel paese; ma i più, come Pierre Monatte, mal tollerarono la disciplina, e meno che mai approvarono la centralizzazione, che la terza Internazionale era decisa ad imporre, e bisognò attendere gli anni trenta, in situazioni molto diverse e con una nuova generazione di leader operai, perché l'influenza comunista si facesse sentire con tutto il suo peso nel movimento sindacale.

La posizione critica assunta da Jouhaux nei confronti della rivoluzione russa non fu diversa da quella di Emma Goldman o di Pëtr Kropotkin. La sua conversione a un concetto più o meno evoluzionistico della trasformazione sociale ed economica era stata il frutto dello sgomento di fronte al caos economico in Russia: come

Kropotkin, che molti anni prima aveva esclamato: *Du pain, il faut du pain à la révolution*, Jouhaux aveva visto che la carestia e la fame, nelle proporzioni verificatesi nell'URSS, rendevano assurda la rivoluzione per quanto politicamente vittoriosa. D'altra parte «Siamo contro la terza Internazionale» disse nel 1920, «...perché è un raggruppamento politico che riunisce nel suo seno tutte le forze politiche e che vorrebbe stringere a sé il più possibile di elementi economici, ma non è un'organizzazione specificamente economica.»[41] La storia del sindacalismo francese dopo il 1920 è la storia della sua lotta per rimanere un'organizzazione specificamente economica contro la crescente tentazione di inserirsi in schieramenti politici comunisti o anticomunisti; in questo senso, le sue origini anarchiche non furono mai completamente dimenticate.

Se gli anarchici lasciarono la loro impronta nel sindacalismo francese, la loro influenza su di esso non durò più di dieci o quindici anni; e, dopo il 1914, la storia della CGT ebbe ben poco a che vedere con quella dell'anarchismo. In un certo senso, lo Stato francese si dimostrò troppo forte per le sue capacità di offesa e di difesa, perché diede prova non solo di poter sopravvivere prima del 1914 (e ripetutamente in seguito) ai tentativi sindacalisti di paralizzarlo mediante l'azione diretta, ma anche di esercitare un grado notevole di attrazione positiva. Malgrado una continua propaganda antimilitarista, esso si rivelò in grado di suscitare ondate di patriottismo e di imporre la disciplina e l'ubbidienza, nel momento stesso in cui i metodi politici per ottenere riforme sociali si dimostravano altrettanto efficaci e suggestivi, quanto le idee dell'azione rivendicativa diretta. Pur non perdendo mai il suo afflato rivoluzionario e il suo *penchant* antimilitarista e pacifista (che, paradossalmente, spinse alcuni dei suoi leader a venire a patti con l'autoritario *État Français* di Vichy), il movimento sin-

dacale si orientò di fatto più verso le riforme che verso la soluzione rivoluzionaria, più verso le trattative con lo Stato che verso la sua abolizione. La dottrina anarco-sindacalista su modello francese ebbe un'influenza considerevole altrove, ma non sopravvisse di fronte a governi disposti ad ammettere l'azione dei sindacati e a prendere essi stessi l'iniziativa di riforme sociali, mentre non fu abbastanza forte per resistere agli appelli alla solidarietà nazionale in tempo di guerra. Il solo paese in cui l'anarco-sindacalismo rimase una forza degna di nota fu la Spagna, dove l'attività sindacale era a mala pena tollerata, dove il governo era insieme decrepito e reazionario, e dove non v'era stata l'esperienza bellica a convincere una parte degli operai che i loro interessi, almeno entro certi limiti, coincidevano con quelli dei padroni.

Nate e sviluppatesi in Francia, l'ideologia e la prassi dell'anarco-sindacalismo raggiunsero il massimo di efficienza nella penisola iberica, dove un forte movimento anarchico esisteva già. Anche altrove, per esempio nella America latina, dove il movimento operaio era debole e la lotta di classe aspra, i leader militanti poterono dirigere secondo principi sindacalisti le organizzazioni operaie. È un fatto tuttavia che le idee anarchiche mostrarono tendenza a fiorire essenzialmente là dove la lotta di classe fra datori di lavoro e prestatori d'opera assumeva aspetti di guerra guerreggiata, e i poteri pubblici davano apertamente mano ai padroni, o altrimenti rimanevano al disopra della mischia, indifferenti o ostili. Così, per circa quindici anni, una parte del movimento sindacale negli Stati Uniti praticò decisamente la tattica e sostenne l'ideologia dell'anarchismo, parallelamente (sebbene in modo largamente autonomo) allo sviluppo delle dottrine anarco-sindacaliste in Francia.

Gli innumerevoli emigranti italiani, spagnoli, russi e tedeschi (questi ultimi più o meno influenzati da Most)

negli Stati Uniti, avevano divulgato in larghi strati gli insegnamenti anarchici, mentre i fatti di Haymarket, l'incessante propaganda di Emma Goldman, di Alexander Berkman e di altri, e l'allarme causato dall'assassinio del presidente McKinley, avevano tenuto davanti agli occhi del pubblico l'idea e lo spettro del « pericolo anarchico ». Johann Most e alcuni suoi discepoli avevano preso posizione, nell'ultimo decennio del secolo, contro la pratica del terrorismo, e avevano cominciato a riconoscere le possibilità di maggior efficacia che l'azione rivendicativa a livello aziendale offriva; ed erano state queste idee, che implicavano l'accettazione di un minimo di organizzazione, ad allontanare Most da molti dei suoi ex compagni. Ma, se certi sindacati americani presero ad assorbire la prassi anarchica, la responsabilità di ciò non fu dei teorici: l'anarco-sindacalismo negli Stati Uniti fu piuttosto una reazione cieca e istintiva alla durezza delle condizioni di lavoro da parte di operai incolti, per lo più immigrati, sui quali i politici sembravano avere scarsissima presa, e che vedevano nell'azione diretta e spesso violenta un modo naturale di raggiungere i loro fini. Nelle miniere e nelle segherie del West, o negli stabilimenti tessili e metallurgici dell'East e del Middle West, che contavano sull'apporto di manodopera a basso prezzo, un pugno di organizzatori combattivi poteva almeno per brevi periodi, costituire una pugnace forza di combattimento sul piano sindacale.

La storia del sindacalismo americano è la storia della rivalità fra sindacati, così come della lotta fra capitale e lavoro. Nel 1880-1900, un forte movimento sindacale basato sull'organizzazione di mestiere diede vita alla American Federation of Labour (AFL). Ma, per la grande massa degli operai non qualificati e non organizzati, l'AFL sembrava un'organizzazione fatta apposta per difendere la posizione di una minoranza di operai specializzati, a danno dei manovali semplici o degli emigranti giunti

di recente in America. Nell'ultimo decennio del secolo, mentre avevano inizio i primi tentativi di costituire un partito socialista, diversi leader sindacali cominciarono quindi a rendersi conto delle enormi potenzialità politiche degli operai non qualificati. Come osservava uno di essi, Daniel de Leon, «l'organizzazione del futuro dev'essere costruita da uomini che oggi non sono organizzati, cioè dalla schiacciante maggioranza della classe operaia della nazione».[illegible] Fu appunto il desiderio di organizzare i non organizzati, e di riunire tutti gli operai di un'industria in «un solo grande sindacato» facendo nello stesso tempo dei sindacati uniti una forza veramente poderosa, che portò alla fondazione nel 1905 degli Industrial Workers of the World (IWW). Il pilastro fondamentale di questa organizzazione era costituito dalla Western Federation of Miners, il cui dirigente, «Big Bill» Haywood, fu uno dei più accesi e persuasivi portavoce dell'idea dell'azione economica diretta che mai vi sia stato. Al congresso di fondazione dell'IWW, gli anarchici non erano molto numerosi, sebbene godessero di una certa influenza per la loro dirittura e la loro tenacia. Ma l'organizzazione si lasciò subito irretire in una discussione che doveva, fin dall'inizio, spezzarla in due, e che andava al cuore dei problemi più sentiti dagli anarchici: fino a che punto un movimento operaio doveva immischiarsi nella politica e legarsi a un partito? La rivoluzione doveva essere fatta dagli operai mediante l'azione diretta e la conquista dei mezzi di produzione, o doveva mirare alla conquista dello Stato con mezzi politici?
De Leon, un intellettuale dogmatista, pensava che il movimento sindacale dovesse essere il braccio economico di un movimento politico, e, in gran parte sotto la sua influenza, il preambolo allo statuto degli IWW contiene un riferimento specifico, sebbene contraddittorio, alla azione politica: «Tra queste due classi [operai e capitalisti], una lotta deve proseguire fino a quando tutti

i lavoratori non si uniscano sul terreno sia politico che sindacale, e non prendano possesso di ciò che producono con il proprio lavoro, attraverso un'organizzazione economica di classe, senza affiliazione ad alcun partito politico.» Per molti delegati, una formula simile si spingeva troppo verso l'accettazione dell'azione politica, tanto che uno di essi dichiarò: «L'urna è una pura e semplice concessione dei capitalisti. Il fatto di gettare un pezzo di carta nel buco di una cassetta non ha mai conseguito, né, a mio avviso, conseguirà mai, l'emancipazione del proletariato.» In realtà, la mancanza di chiarezza nei dibattiti al congresso di fondazione doveva causare ulteriori rancore e dissensi. Nel giro di un anno, uno dei più noti dirigenti nella storia del movimento operaio americano, Eugene Debs, si era dimesso dagli IWW perché riteneva che questi non dessero sufficiente rilievo all'attività politica, e nel 1908 Daniel de Leon, il quale, in origine, aveva pur sostenuto che «l'espressione politica della classe operaia non è che l'ombra della sua organizzazione economica» ruppe con Haywood e i leader di Chicago, perché si era convertito all'idea dell'azione politica attraverso il Socialist Labour Party, di cui, anzi, fu uno dei maggiori esponenti.
Dal 1908 al 1915, si determinò una situazione confusa in cui due gruppi si contendevano insieme il diritto di chiamarsi IWW: uno con base a Chicago, diretto da Haywood, che credeva nell'azione diretta e si tingeva sempre più di colori anarchici, e uno con base a Detroit, ispirato da de Leon, che in seguito prese il nome di Workers' International Union. L'elemento anarchico nei «Wobblies», come erano chiamati gli aderenti all'IWW, si era già fatto sentire nel 1906, quando era stata approvata una risoluzione che aboliva la carica di presidente affermando: «Poiché è vicino il giorno in cui dovremo abolire qualunque cosa si richiami a un potere autocratico e a una politica reazionaria, la carica di presidente di

un'organizzazione classista cosciente è inutile. La base deve condurre direttamente gli affari della organizzazione mediante un esecutivo basato su un comitato centrale eletto.»[6] E, in seguito a questa decisione, si dovette chiamare la polizia per aiutare l'organizzazione a prendere possesso dell'ufficio e degli archivi dell'ex presidente, che si rifiutava di cedere il posto.

Durante questi anni di recriminazioni personali e di rivalità di parte miste a reali divergenze ideologiche, gli IWW non realizzarono gran che di positivo. Sebbene nel 1906 vantassero 60 mila iscritti, solo 14 mila di questi pagavano le quote, e le diverse secessioni, soprattutto della Western Federation of Miners, che nel 1907 abbandonò Haywood, li indebolirono seriamente. Ma la parte più combattiva dei Wobblies poté esercitare una certa influenza proprio in virtù della rudezza e decisione dei suoi metodi e per la semplicità delle sue idee, che trovavano facile eco presso i minatori, i braccianti e i taglialboschi ultrasfruttati, mal retribuiti e quasi incolti, cosicché nel 1910 un osservatore poteva scrivere dei salariati agricoli di North Yamhill, nell'Oregon, che «spacciavano i principi del sindacalismo rivoluzionario in grosse cataste di legname grezzo».[7] Nel 1909, gli IWW diressero scioperi vittoriosi in Pennsylvania; nel 1912, ottennero un grande successo con uno sciopero a Lawrence nel Massachusetts, dove per tre mesi i loro militanti, sebbene non superassero – si dice – i 300, riuscirono a fare incrociare le braccia a 23 mila operai. Nel frattempo, Haywood era stato in Europa, dove aveva conosciuto Pouget e altri teorici del sindacalismo francese, e le tecniche di azione diretta e di sabotaggio praticate a Lawrence cominciarono ad essere denunciate dai molti avversari degli IWW come «antiamericane». Malgrado la loro rinuncia alla politica e l'accettazione del principio dell'azione diretta, i Wobblies non divennero mai, in senso proprio, anarchici. Nel 1912, un tentativo

di decentramento dell'organizzazione fallì, provocando il malinconico commento di Alexander Berkman:

> La questione dell'autonomia locale, in sé una necessità così fondamentale per un movimento davvero rivoluzionario, è stata talmente oscurata con dibattiti contraddittori, che, a quanto sembra, si è perduto di vista il fatto che nessuna organizzazione operaia indipendente e combattiva senza un'autonomia locale completa.[9]

Ciò spiega perché, sebbene nutrissero viva simpatia per il carattere battagliero degli IWW, e fossero sempre i primi ad appoggiarne le rivendicazioni di libertà di associazione e di parola, come ad organizzare campagne di protesta contro la detenzione dei loro dirigenti, il Berkman e la Goldman non vi si affiliarono mai, tanto più che le rivalità e le lotte intestine nel movimento sindacale americano erano lontane le mille miglia dall'organizzazione operaia come dovrebbe essere secondo i sogni degli anarchici. Ma furono vittime delle stesse circostanze che colpirono i leader IWW, quando, dopo l'entrata in guerra degli Stati Uniti nel 1917, tutte le organizzazioni « sovversive » ebbero a soffrire: combatterono a fianco dei Wobblies contro la coscrizione obbligatoria; lottarono contro le sentenze a carico di Mooney e Billings a San Francisco, nel 1917. La stessa repressione che mise fine alla loro carriera di agitatori negli USA segnò il virtuale tramonto degli IWW, e mandò Big Bill Haywood nello stesso malinconico esilio in Russia, dove morí nel 1925. Finita la guerra, l'anarco-sindacalismo era praticamente scomparso negli USA e, sebbene l'« unionismo » economico e antipolitico continuasse ad esistere, e una vena sotterranea di violenza nel modo di dirigere le lotte sindacali si prolungasse fin nel decennio successivo, non si può dire che queste manifestazioni si inquadrassero più nella tradizione anarchica.

L'esperienza degli IWW aveva lasciato una leggenda di milizia attiva; aveva influito per un breve periodo su alcuni sindacati stranieri, specialmente in Messico, dove

gli operai che avevano conosciuto i metodi dei Wobblies negli Stati Uniti tornavano pronti ad allearsi con gli anarchici che, negli anni della rivoluzione messicana, avevano assorbito la prassi anarco-sindacalista d'importazione spagnola.[38] Tuttavia la prosperità crescente degli USA, la fine dell'immigrazione, e l'inserimento degli elementi stranieri nella vita locale, uniti alla lenta attenuazione dei rigori di un'incontrollata espansione capitalistica, privarono tutti insieme delle sue basi l'anarco-sindacalismo americano. Negli anni venti e trenta, l'anarchia fu mantenuta viva come credo fra gli immigrati italiani e spagnoli; ed ebbe la sua *cause célèbre* nel lungo processo Sacco-Vanzetti e nei sei anni di battaglia legale intercorsi fra la loro prima condanna nel 1921 e la loro esecuzione nel 1927. Sacco e Vanzetti erano stati giudicati rei di assassinio commesso durante una rapina a mano armata nei pressi di Boston; e, sebbene i fatti siano rimasti controversi e generalmente contestati,[39] la notizia che essi erano e si professavano libertari contribuì senza dubbio a creare fra i cittadini del Massachusetts un preconcetto nei loro riguardi, mentre, per converso, faceva convergere sulle due vittime la solidarietà di radicali, di uomini e donne delle più diverse sfumature della sinistra. Ma presto sembrò che la campagna in loro appoggio sfuggisse di mano ai loro compagni di fede per essere condotta in modo sempre più attivo dai comunisti – anche se, a un certo punto, questi si trovarono in imbarazzo per un giudizio antisovietico formulato in carcere da Vanzetti – mentre gli anarchici, che avevano costituito da soli l'originario comitato di difesa, divenivano sempre più sospettosi e diffidenti. Fu forse l'ultima volta che degli attentati anarchici vecchio stile, compresi uno contro la casa del giudice e di uno dei giurati, diedero l'impressione che il movimento rappresentasse ancora una forza poderosa negli Stati Uniti. Dopo il 1927, l'anarchismo americano ridivenne un'utopia nelle discussioni

degli intellettuali, o altrimenti un simbolo di rivolta contro la « società del benessere » ancora suscettibile di attirare uomini colti e studenti idealisti, ma non più rappresentante una forza sociale efficace.
Prima del 1914, le idee e la prassi dell'anarcosindacalismo avevano goduto di larga diffusione. Nel 1912, Beatrice Webb poteva scrivere: « Il sindacalismo ha preso il posto del marxismo vecchio stile. Il giovane inesperto, dal volto pallido, dalla fronte accigliata, e dalla figura sparuta, è oggi un sindacalista; il giovane operaio dal pronto soliloquagnolo ha sulla bocca le frasi del sindacalismo francese anziché quelle della socialdemocrazia tedesca. »[16] Se queste idee non sopravvissero né nei paesi capitalisti progrediti, né nel centralizzato Stato sovietico, mantennero tuttavia la loro influenza in paesi in cui la lotta di classe prendeva aspetti di violenza e lo Stato era troppo debole o malsicuro per intervenire, come in Argentina, dove gli immigranti italiani non avevano dimenticato gli insegnamenti di Malatesta; come in Uruguay e in Bolivia, nel Messico e nel Perù, dove gli spagnoli e gli occasionali militanti che erano stati a lavorare negli USA e avevano visto gli IWW in azione, tennero viva in una situazione rivoluzionaria la tradizione dell'azione diretta.[17] In un solo paese le dottrine anarco-sindacaliste sviluppatesi in Francia alla fine dell'Ottocento misero così salde radici che, per un breve periodo nell'estate del 1936, la rivoluzione anarchica parve sul punto di diventare realtà. È quindi alla Spagna che dobbiamo guardare per vedere all'opera un serio movimento anarchico; e fu la sconfitta di questo movimento nel 1937 che segnò la fine dell'anarchismo come forza politica effettiva, anche se esso continuò a sopravvivere come forza intellettuale, come ideologia.

Note

[1] «La Révolte», marzo 1891, in Maitron, *op. cit.*, p. 250.
[2] «Les Temps Nouveaux», agosto 1900, *ibid.*, p. 381.
[3] M. Bakunin, *Oeuvres*, *cit.*, v, p. 182.
[4] «Bulletin de la Fédération Jurassienne», 1 nov. 1874, in Maitron, *op. cit.*, p. 261.
[5] J. Maitron, *op. cit.*, p. 261.
[6] Maurice Pelloutier, *Fernand Pelloutier, sa vie, son œuvre (1867-1901)*, Paris 1911, p. 5.
[7] *Ibid.*, p. 62.
[8] F. Pelloutier, *L'Anarchisme et les syndicats ouvriers*, in «Les Temps Nouveaux», nov. 1895, in Maitron, *op. cit.*, p. 251.
[9] J. Maitron, *op. cit.*, p. 248.
[10] *Ibid.*, p. 252.
[11] Cifre basate sul censimento 1906 e fornite da Bernard Georges e Denise Tintant in *Léon Jouhaux: Cinquante ans de syndicalisme*, Paris 1962, I, p. 11.
[12] J. Maitron, *Le syndicalisme révolutionnaire. Paul Delesalle*, Paris 1952, p. 81.
[13] In E. Dolléans, *Histoire du mouvement ouvrier*, *cit.*, II, p. 117 (tr. it. cit., II, p. 128).
[14] J. Maitron, *Delesalle*, *cit.*, p. 111.
[15] *Ibid.*, pp. 31-32. Cfr. anche G. D. H. Cole, *A History of*

Socialist Thought, III, *The Second International*, London 1956, parte I, p. 372.

[16] Amédée Dunois in *Congrès anarchiste tenu à Amsterdam 24-31 août 1907. Compte rendu analytique...*, Paris 1908, p. 14.

[17] *Ibid.*, pp. 36-38.

[18] *Ibid.*, p. 62.

[19] *Ibid.*, p. 70.

[20] *Ibid.*, p. 46.

[21] *Ibid.*, pp. 82-86.

[22] *Ibid.*, p. 83.

[23] Jean Variot, *Propos de Georges Sorel*, Paris 1935, pp. 55-57.

[24] *Ibid.*, p. 65.

[25] G. Sorel, *Matériaux d'une théorie du prolétariat*, Paris 1918, p. 58.

[26] G. Sorel, *Réflexions sur la violence*, Paris 1912, III ed., p. 203 (trad. it. di A. Sarno, *Riflessioni sulla violenza*, Bari, Laterza, 1909, p. 258).

[27] G. Sorel, prefazione a F. Pelloutier, *Histoire des Bourses du Travail*, Paris 1902.

[28] G. Sorel, *La décomposition du Marxisme*, Paris 1907, pp. 53-54 (trad. it., *La decomposizione del marxismo*, Torino, Nuova Collana Economisti, 1936, xi, p. 909).

[29] G. Sorel, *Matériaux d'une théorie du prolétariat*, cit., p. 268; cfr. Richard Humphrey, *Georges Sorel: Prophet without Honour*, Cambridge, Mass., 1951, p. 18.

[30] G. Sorel, *Réflexions sur la violence*, cit., p. 120 (trad. it. cit., p. 54).

[31] G. Sorel, *De l'église et de l'état*, cit., pp. 30-32.

[32] G. Sorel, *Réflexions sur la violence*, cit., p. 46 (trad. it. cit. p. 55).

[33] *Ibid.*, p. 180 (trad. it. cit. p. 138).

[34] G. Sorel, *Matériaux* cit., p. 195.

[35] Per una discussione generale dei diversi aspetti del pensiero di Sorel, cfr. R. Humphrey, *op cit.*, H. Stuart Hughes, *Consciousness and Society*, London 1959; Irving Louis Horowitz, *Radicalism and the Revolt against Reason: The Theories of Georges Sorel*, London 1961.

[36] Wyndham Lewis, *The Art of Being Ruled*, London 1926, p. 128.

[37] Daniel Halévy, *Péguy et les Cahiers de la Quinzaine*, Paris 1941, p. 108.

[38] E. Dolléans, *Histoire du mouvement ouvrier*, cit., II, p. 127 (trad. it. cit., II, p. 135).

[39] Cifre fornite da L. Jouhaux in una conferenza a Bruxelles, dic. 1921. Cfr. Dolléans, trad. it. cit., II, p. 205 n. 1.
[40] *Ibid.*, II, p. 163.
[41] B. Georges et D. Tintant, *op. cit.*, I, p. 415.
[42] *Ibid.*, I, p. 320.
[43] *Ibid.*, pp. 388-89.
[44] P. F. Brissenden, *The IWW: A Study of American Syndicalism*, New York 1920, II ed., p. 66.
[45] *Ibid.*, p. 98.
[46] Thomas Hagerty, in Ira Kipnis, *The American Socialist Movement, 1897-1912*, New York 1952, p. 192.
[47] *Ibid.*
[48] P. F. Brissenden, *op. cit.*, pp. 138-39.
[49] « The Industrial Worker », 23 aprile 1910, in Brissenden, *op. cit.*, p. 271.
[50] « Mother Earth », ottobre 1913, in Brissenden, *op. cit.*, p. 315.
[51] Cfr. Marjorie Ruth Clark, *Organized Labour in Mexico*, Chapel Hill, NC, 1934.
[52] Lo studio più recente delle deposizioni e delle testimonianze di fatto, in F. Russell, *Tragedy at Dedham*, New York 1962; London 1963, non esclude la possibilità che Sacco fosse colpevole (sebbene di rapina eventualmente consumata per finanziare il movimento): ma ribadisce come quasi assolutamente certa la non-colpevolezza di Vanzetti. Per le lettere dal carcere, e per il discorso in tribunale, di quest'ultimo, cfr. Bartolomeo Vanzetti, *Non piangete la mia morte, Lettere ai familiari*, Roma, Editori Riuniti, 1962. Le dichiarazioni di Nicola Sacco, in *Antologia*, cit., pp. 175-76.
[53] *Beatrice Webb's Diaries, 1912-1924*, a cura di Margaret Cole, London 1952, p. 7.
[54] Cfr. Fanny F. Simon, *Anarchism and Anarcho-Syndicalism in South America*, in « The Hispanic American Historical Review », vol. XXVI, 1946, pp. 38-59.

IX. *Anarchici in azione: Spagna*

Pace agli uomini, guerra alle istituzioni.

Slogan anarchico spagnolo

Il problema non era solo di Pane, ma di Odio.

Salvador Cordón

Lo spagnolo vive molto di affermazioni e di negazioni categoriche.

José Peirats

Per circa settant'anni l'anarchismo fu in Spagna una forza rivoluzionaria; e il movimento vi guadagnò un'influenza molto maggiore che in tutto il resto del mondo. È quindi in Spagna che si possono vedere con maggior chiarezza le tensioni interne e le contraddizioni, la violenza selvaggia e la nobiltà, la visione apocalittica e la convinzione razionalista degli anarchici.

Non esiste spiegazione semplice del fatto che l'anarchismo divenne in Spagna un movimento di massa in una misura sconosciuta altrove. Un paese arretrato; un governo debole; un abisso fra ricchi e poveri; una popolazione rurale che in molte zone viveva ai limiti della morte per inedia, animata da un odio sordo per i latifondisti e i preti: tutti questi fattori si potevano egualmente trovare in altri paesi europei (ad esempio in Sicilia). Si può pensare, come ha fatto qualcuno, che il temperamento spagnolo fosse accessibile per natura all'estremismo delle dottrine anarchiche, e che una popolazione

abituata a secoli di fanatismo religioso dovesse logicamente rispondere con prontezza a un fanatismo opposto: ovvero, come pensano altri, che l'individualismo, la fierezza e l'amor proprio, che in genere si ritengono caratteristici degli spagnoli, li predisponessero ad accettare una ideologia che, ancor più della religione protestante, attribuisce ad ogni individuo la responsabilità delle sue azioni. Gli storici marxisti hanno cercato di spiegare i successi iberici dell'anarchia in confronto al marxismo, analizzando il modo in cui i vincoli del regime feudale furono spezzati nel XIX secolo senza essere sostituiti dai rapporti tipici dell'organizzazione industriale e finanziaria moderna, cosicché la Spagna seguì un quadro di sviluppo storico diverso, in certo modo, da quello verificatosi altrove.[1] Altri, infine, hanno visto nel movimento anarchico spagnolo una riprova della verità della tesi bakuniniana che solo coloro che non hanno nulla da perdere – il *Lumpenproletariat* o i contadini senza terra – possono divenire rivoluzionari autentici.

È forse per molte di queste ragioni, che l'opera di proselitismo bakuninista svolta dal Fanelli in Spagna (cfr. cap. IV) ottenne un successo così vasto e duraturo. Certo, il momento dell'arrivo di Fanelli era propizio per la diffusione di teorie rivoluzionarie. Nel 1868, il malcontento per i metodi di governo della regina Isabella in larghi strati della popolazione spagnola aveva toccato punte estreme, ed essa era stata costretta ad abdicare. La difficile scelta di un successore (a parte la candidatura Hohenzollern che fornì il pretesto alla guerra franco-prussiana del 1870) diede origine a un breve periodo di monarchia costituzionale debole, seguita da un'ancor più fragile e aleatoria repubblica liberale e, dopo un confuso intervallo di disordini, dalla restaurazione dei Borboni, accompagnata da una reazione generale che rese estremamente difficile qualunque attività rivoluzionaria. Ma, nel periodo 1868-74, qualunque cosa, in Spagna, sembrava pos-

sibile. Erano anni contrassegnati da sporadiche rivolte in diverse parti del paese, scatenate ora dall'estrema destra Carlista, ora dalla sinistra repubblicana federalista; ed è appunto in questa situazione quasi di guerra civile che, da un lato, i primi anarchici spagnoli presero a cimentarsi con l'azione pratica e, dall'altro, numerosi intellettuali borghesi si orientarono verso le dottrine di Proudhon. Pi y Margall, il leader del partito federalista e per breve tempo presidente del consiglio durante la repubblica, aveva tradotto le opere di Proudhon, e le sue idee di una società federalistica basata su piccole comunità autogovernantisi e autosufficienti erano abbastanza vicine a quelle dei discepoli di Bakunin perché un terreno comune esistesse, in una certa misura, fra le due correnti. Come scriveva un anarchico spagnolo: «Consciamente o no, le dottrine di Proudhon formano il credo della maggioranza del popolo di Spagna, cosicché in ogni spagnolo troverete, in una forma o nell'altra, un federalista.»[2] Inoltre, Pi y Margall aveva esplicitamente collegato l'idea di stato federale a quella di rivoluzione sociale, sottolineando il fatto che «la nostra rivoluzione non è puramente politica, è sociale».[3] Così, nel turbine confuso degli anni 1868-74, nuove idee di organizzazione della società si intrecciarono in un modo che si dimostrerà indissolubile a idee federaliste e separatiste. Una delle ragioni dei successi dell'anarchia a Barcellona fu, anzi, che essa fornì l'equivalente operaio del nazionalismo e separatismo catalano dei borghesi.

Il socialismo in senso proprio non aveva ancora fatto la sua comparsa. Circoli come il Fomento de las Artes a Madrid o l'Ateneo Catalán de la Clase Obrera a Barcellona offrivano a piccoli gruppi di individui l'opportunità di discutere le idee di Fourier e di Proudhon, e la prospettiva di un'organizzazione sociale basata sulla mutualità e la cooperazione. Questi gruppi erano composti da professionisti, studenti e artigiani, per lo più

stampatori e calzolai. Ma rivoluzionari non erano ancora, e uno dei primi seguaci di Bakunin in Spagna, Rafael Farga Pellicer, era costretto a riferire al maestro che il socialismo nel suo paese non era ancora « sviluppato come sarebbe desiderabile ».[8] Eppure, furono questi i gruppi che diedero a Fanelli il suo primo uditorio, e fu in mezzo ad essi che egli reclutò i primi venti o trenta militanti anarchici in Spagna.

Le prime conversioni avvennero a Madrid, e la più importante fu forse quella di Anselmo Lorenzo, un giovane tipografo che qualche anno dopo si trasferì a Barcellona, dove divenne uno dei maggiori esponenti dell'anarchismo. Dopo di aver fondato un gruppo a Madrid, Fanelli si recò a Barcellona, e qui uno dei suoi nuovi compagni madrileni, José Rubau Donadeu, nella cui abitazione si erano tenuti i primi incontri, lo mise in contatto con un pittore, José Luis Pellicer, e con suo nipote, Rafael Farga Pellicer. Nello studio di quest'ultimo, Fanelli ebbe ripetuti abboccamenti con una ventina di persone, e così lanciò il movimento catalano. Farga Pellicer sarà, nello sviluppo di quest'ultimo, una figura importante, perché, grazie a lui, furono stretti rapporti sia con gli intellettuali borghesi del circolo di suo zio, sia con il Centro Federal de las Sociedades Obreras de Barcelona, in cui confluivano senza rigidi legami le diverse organizzazioni operaie della città, una città in cui l'antica industria tessile locale aveva dato vita a un movimento proletario più organizzato, progredito e compatto, che in qualunque altra zona della penisola. Grazie a questi contatti, gli anarchici cominciarono a disporre di un seguito autenticamente operaio, sebbene dovesse passare molto tempo prima che i rivoluzionari costituissero fra i lavoratori barcellonesi qualcosa più di una minoranza esigua. Gli elementi riunitisi intorno a Fanelli si autoproclamarono Federazione regionale spagnola dell'Internazionale dei lavoratori e, come lo stesso Bakunin, non si resero

conto che il programma dell'Alleanza bakuniniana predicato dal Fanelli era incompatibile con gli scopi perseguiti dall'Internazionale di Londra. La delusione venne presto, ed essi si trovarono coinvolti in una lotta con i marxisti, che spesso li disorientava, e che lasciò permanentemente e disastrosamente diviso il movimento spagnolo. Fra il 1870 e il 1871, gradualmente informati della polemica Marx-Bakunin, essi furono costretti, sebbene con riluttanza, a prendere posizione. Due del gruppo originario, Farga Pellicer e Sentiñon, parteciparono nel 1869 al congresso di Basilea, e vi conobbero Bakunin; tre anni dopo intervennero come osservatori impotenti alla *débâcle* conclusiva dell'Internazionale al congresso dell'Aja. A sua volta, Anselmo Lorenzo, recatosi nel 1871 alla conferenza di Londra, e ricevuto con calore da Marx e da Engels, rimase tuttavia presto deluso dell'atmosfera in cui essa si svolgeva. Uomo di una franchezza, onestà e semplicità a tutta prova, egli si era aspettato molto da quella riunione di un movimento che sembrava offrire agli spagnoli una prospettiva di appoggi concreti; ma, sebbene commosso per l'accoglienza riservatagli da Marx, e ancor più colpito dalla sua erudizione e profondità di pensiero, scriverà più tardi:

Della settimana passata alla conferenza conservo tristi ricordi. L'effetto prodotto nel mio animo fu disastroso. Speravo di vedere dei grandi pensatori, degli eroici difensori degli operai, dei propagandisti entusiastici delle nuove idee, dei precursori di quella società trasformata dalla Rivoluzione in cui si praticherà la giustizia e si godrà la felicità; invece, trovai aspre contese e terribili inimicizie fra coloro che avrebbero dovuto essere uniti dalla sola volontà di raggiungere un unico fine.[2]

Negli ultimi mesi dello stesso anno, mentre la frattura in seno all'Internazionale si approfondiva, il genero di Marx, Paul Lafargue, giunse in Spagna come delegato del Consiglio generale e cercò di assumere il controllo della sezione iberica. Ma ebbe scarsi successi immediati,

e forse appunto per questa ragione riuscí a mantenere buoni rapporti personali con Anselmo Lorenzo e con altri esponenti del bakuninismo. Dovrà passare una decina d'anni prima che il socialismo di confessione marxista assuma una certa importanza e, sotto la guida di Pablo Iglesias, un giovane stampatore che era stato fra i primi aderenti all'Internazionale ma che aveva seguito Marx e Lafargue anziché Bakunin e i suoi discepoli spagnoli, cominci a prendere forza come movimento sindacale e come partito politico.

L'energica azione del governo contro l'Internazionale, ufficialmente messa al bando nel gennaio 1872, interruppe i progressi del movimento rivoluzionario spagnolo, di qualunque origine fosse, ma ciò non gli impedí di rimanere attivo fino alla caduta della Repubblica, seguita nel 1874. Furono tenuti dei congressi per discutere i principi fondamentali dell'azione rivoluzionaria e le divergenze in seno all'Internazionale. (Solo al congresso di Cordova, tuttavia, il primo gennaio 1873, la federazione spagnola dell'Internazionale si dichiarò formalmente per Bakunin.) Quando la restaurazione della monarchia respinse il movimento anarchico nella clandestinità (alla quale del resto lo predisponeva lo stesso principio di decentramento e di anonimia da cui era ispirato), esso poteva vantare un certo numero di successi ed era ormai circondato di un alone leggendario. Una delle idee sostenute con particolare energia dagli anarchici spagnoli era che «l'emancipazione dei lavoratori dev'essere opera dei lavoratori medesimi»; e appunto in forza di ciò essi avevano preso la guida di diversi scioperi spontanei, scoppiati a Barcellona e altrove. Uno di questi, uno sciopero generale per la giornata di otto ore, proclamato dagli operai delle cartiere di Alcoy, fra Valenza e Alicante, rese simbolico il nome di Alcoy nella storia del movimento spagnolo per il moto insurrezionale in cui, nel 1873, esso sfociò. Delegati della città avevano soste-

nuto una parte determinante al congresso di Córdova, e cinque di essi erano membri del consiglio federale della Internazionale in Spagna. Alcoy era quindi stata scelta come sede del neo costituito Comitato di corrispondenza, e diversi esponenti della federazione spagnola della Internazionale poterono dirigere sia lo sciopero che la successiva sommossa. Gli operai occuparono e incendiarono le cartiere, uccisero il sindaco e alcuni gendarmi, e sfilarono per le strade portando in corteo le teste degli assassinati. L'episodio fu un sintomo impressionante sia della forza potenziale del movimento operaio, sia della fermezza e impavidità dei suoi capi in lunghi anni di oppressione; e Alcoy divenne una bandiera per ricordare ai proletari le loro tradizioni di battaglia e atterrire i borghesi con minacce di violenza e di terrore.[4]
Quello che i dirigenti anarchici poterono assicurarsi nei pochi anni fra l'arrivo di Fanelli in Spagna e la restaurazione borbonica, fu non tanto l'inizio di un'influenza sugli operai di un centro industriale come Barcellona, o il privilegio di aver praticato lo sciopero generale insurrezionale con trent'anni di anticipo sui suoi teorici anarco-sindacalisti francesi, quanto un prestigio duraturo fra la popolazione più povera e sfruttata, i braccianti e i piccoli contadini della Spagna meridionale. Fu questa saldatura fra le agitazioni degli artigiani e degli operai delle più progredite aree industriali, e quelle delle masse agricole disperatamente immiserite (in cui Bakunin aveva additato il materiale più propizio allo scoppio di una rivoluzione), che diede al movimento anarchico una larga base di appoggio e quindi una notevole capacità di mobilitazione di forze popolari.

Tutta la storia spagnola era stata percorsa da rivolte contadine spontanee, disorganizzate, e ferocemente represse, in Castiglia, Aragona e Andalusia. Mai forse la sorte dei piccoli coltivatori e braccianti era però stata dura come nel secolo XIX; i terreni comunali erano stati

lottizzati e svenduti da governi ansiosi di far quattrini per pareggiare il bilancio; i proprietari terrieri ignoravano sempre più gli obblighi tradizionali verso la manodopera agricola; e, come nell'Italia meridionale, i latifondisti consideravano i loro terreni soltanto come un mezzo per estorcere rendite favolose con cui vivere altrove nel lusso e nella dissipazione, oppure, quando abitavano sul posto, o nelle immediate vicinanze, (come nella zona viticola intorno a Jerez), per ostentare un tenore di vita che metteva in risalto ancor più drammatico l'abisso fra ricchi e poveri. Diversi fra i primi discepoli di Fanelli a Barcellona erano nativi dell'Andalusia; e, anche prima di allora, nei porti del sud (Cadice, Malaga), v'erano stati dei gruppi in cui le dottrine di Fourier, Cabet o Proudhon, avevano corso.[7] A Cadice si formò il primo centro anarchico del Mezzogiorno spagnolo, mentre gli artigiani, i maestri, e gli studenti delle città, fungevano da cinghie di trasmissione delle nuove idee predicate dagli apostoli itineranti come Anselmo Lorenzo, che le diffuse anche in Portogallo. I primi leader influenti in Andalusia furono uomini come Navarro Prieto, figlio di un povero insegnante, che, giunto fino all'università senza tuttavia riuscire a superare gli esami, si era dato con successo al giornalismo; o come Agustín Cervantes, un malinconico e ipocondriaco giurista e studioso dell'antichità classica, che perse la cattedra per le sue idee anticlericali.

Il disagio nelle campagne aveva assunto un carattere così endemico che la rivoluzione vi trovava un terreno quanto mai propizio. Come in Sicilia, i banditi avevano sempre avuto una loro parte in Andalusia, e molti erano divenuti figure leggendarie che sfidavano l'autorità centrale e depredavano i ricchi per aiutare i poveri. Le nuove dottrine anarchiche sembravano ai contadini una conferma di ciò che da tempo essi pensavano e cioè che i proprietari assenteisti, lo Stato e la Chiesa, si erano

sciti per opprimerli e defraudarli dei loro diritti naturali. Nel 1844, il governo aveva creato un nuovo corpo di polizia, la *Guardia Civil*, per combattere il banditismo; ma, negli anni confusi e turbolenti fra il 1868 e il 1874, essa era stata usata sempre più come forza di repressione contro gli operai e, in questo periodo, soprattutto contro gli anarchici. Come dice Gerald Brenan, « da allora, ogni guardia civile divenne un ufficiale di reclutamento a favore dell'anarchismo ».[1] Lo Stato sembrava identificarsi con i latifondisti: l'abolizione dell'uno avrebbe dovuto portare, necessariamente, alla soppressione degli altri.

Crollata la repubblica e svanite le speranze dei liberali federalisti o cantonalisti, alcuni repubblicani cominciarono a vedere nell'anarchia uno sfogo alla propria delusione, così come in Italia alcuni mazziniani delusi si orientavano verso il bakuninismo. Uno di questi transfughi della borghesia, Fermín Salvochea, divenne un tipico « santo » del movimento anarchico andaluso. Figlio di un prospero mercante di Cadice, e ventiseienne all'epoca dell'abdicazione di Isabella, egli giunse all'anarchismo in modo non dissimile da quello attraverso il quale Bakunin e Kropotkin abbracciarono la causa della rivoluzione sociale.[2] Vissuto per qualche tempo in Inghilterra, egli aveva subito il fascino sia del razionalismo militante di Bradlaugh, che dei pamphlet di Tom Paine. Negli anni successivi al 1868, fu implicato dapprima in un tentativo insurrezionale repubblicano a Cadice, poi nella rivolta federalista catalana. Nel 1873, dopo di essere stato ripetutamente in carcere, fu eletto sindaco di Cadice, ma, coinvolto in un nuovo moto federalista, venne arrestato e deportato in Africa. Qui lesse e meditò lungamente sulla natura della società e sui problemi della rivoluzione, e divenne un anarchico convinto. Mettendo subito in pratica le sue dottrine, Fermín Salvochea respinse la grazia che i familiari

erano riusciti ad ottenergli, ne stracciò la notifica in presenza del direttore del carcere, e dichiarò che la libertà si poteva ottenere soltanto in due modi: o con la forza, o nel quadro di un'amnistia generale per i reati politici. Nel 1886 riuscì ad evadere, tornò a Cadice, e vi fondò un periodico anarchico. Negli anni successivi, divenne uno degli esponenti più autorevoli dell'anarchismo andaluso, tanto ammirato dai contadini e dagli operai, quanto detestato dai membri della classe da cui proveniva, e il primo maggio 1890, e ancora nel 1891, organizzò dimostrazioni imponenti in tutta l'Andalusia. La conseguenza fu un nuovo arresto.
Nel gennaio 1892, mentre egli era in carcere, una banda di 500 operai e salariati agricoli piombò sulla città di Jerez nel tentativo di liberare 157 anarchici che l'anno prima vi erano stati imprigionati sotto l'accusa di appartenere alla misteriosa *Mano Negra*, un movimento « anarchico » che forse esisteva solo nell'immaginazione della polizia, sempre pronta a scaricare su un'organizzazione chiave la responsabilità di atti isolati e sconnessi di violenza. Sebbene detenuto, Salvochea fu accusato di aver organizzato il colpo di mano e dovette subire un ulteriore periodo di detenzione, di cui trascorse una parte in regime di isolamento completo e in condizioni così dure che perfino il suo spirito indomito cedette ed egli tentò il suicidio. Quando ne uscì, nel 1899, era debole e malato; ma, fino alla morte, che avvenne nel 1907, rimase oggetto di venerazione per tutti gli anarchici spagnoli. In verità, la sua vita è caratteristica dei militanti anarchici della sua generazione, uomini che diventarono i santi e gli eroi del movimento rivoluzionario iberico fin nel nostro secolo. Inoltre, figure di apostoli semplici, austeri e devoti della causa anarchica, come Salvochea o Lorenzo, non potevano non affascinare un movimento dalle venature fortemente puritane. Gli anarchici più convinti, specie in Andalusia, non fumavano né beve-

vano, mentre la loro etica sessuale era spesso estremamente *prude*. Uomini come un Salvochea, che rimase ostinatamente celibe, o come un Lorenzo, che visse felice e fino all'ultimo fedele con la sua *compañera*, erano quindi più vicini allo spirito del movimento, di quanto non potessero essere degli intellettuali praticanti il libero amore, come Francisco Ferrer, tuttavia divenuto un altro martire famoso della sinistra spagnola.
Nel 1870-80, il movimento rivoluzionario condusse in Spagna un'esistenza per lo più clandestina, ed è impossibile, forse lo sarà sempre, accertarne la forza numerica. Nel 1870, quando il ritorno al potere dei liberali rese nuovamente possibile, in una certa misura, l'organizzazione aperta, i socialisti marxisti ebbero modo di organizzarsi stabilmente in partito politico, ma nel decennio successivo furono gli anarchici a tener viva l'idea di rivoluzione, e ad essi, in genere non a torto, venne fatta risalire la responsabilità degli scoppi di violenza e degli scioperi di cui quegli anni furono punteggiati. La dottrina della propaganda del fatto aveva trovato pronta accoglienza in Spagna, e l'attività anarchica nell'ultimo decennio del secolo consistette sia nell'appoggiare ogni forma di sciopero o rivolta spontanea dal basso, sia nell'eseguire atti individuali di terrorismo e di vendetta simbolica, come l'attentato al generale Martinez Campos o l'assassinio di Cánovas del Castillo. Ciò che rese particolarmente clamorosi questi episodi fu l'estrema brutalità con la quale essi furono puniti. Nel settembre 1896 fu introdotta, e applicata con la massima durezza, una legge contro gli anarchici, e nel decennio successivo questi, tra le proteste di tutti i radicali d'Europa, subirono una serie di condanne a pene detentive o capitali solo eguagliate per frequenza e severità da quelle comminate nel nostro secolo da regimi totalitari.
Il più celebre dei processi conclusisi con condanne a morte fu quello contro Francisco Ferrer, nel 1909. Fer

rer nacque nel 1859 da una famiglia di contadini agiati nei pressi di Barcellona.[10] I suoi genitori erano cattolici osservanti, ma poiché uno dei suoi zii era un libero pensatore e il suo primo padrone, un mercante in grani, un ateo radicale, il giovane crebbe in un'atmosfera di violento anticlericalismo e di simpatie rivoluzionarie, che più tardi poté esprimere praticamente sfruttando la sua posizione di conduttore del treno che collegava Barcellona alla cittadina francese di Cerbère per aiutare i profughi a passare la frontiera. Implicato in una sommossa repubblicana nel 1886, si rifugiò a Parigi, e qui rimase fino al 1901, prima gestendo un ristorante, poi fungendo da segretario a un uomo politico repubblicano, esule come lui, e cominciando a raccogliere intorno a sé un certo numero di discepoli, ai quali insegnava lo spagnolo secondo un nuovo metodo sperimentale.

Durante il soggiorno parigino, Ferrer sviluppò le sue idee sulla società e, in particolare, sull'educazione. Animato da un odio profondo per la Chiesa cattolica e per il suo dominio incontrastato su quel poco di istruzione pubblica che esisteva in Spagna, egli sognava una scuola moderna, in cui l'educazione si fondasse su principi razionali, i bambini di tutte le classi e di ambo i sessi vivessero e studiassero insieme, e solo quelli di famiglie benestanti pagassero una retta. Era, in sostanza, un ritorno all'ideale pedagogico dell'*Emile* di Rousseau e un tentativo di adattare alla situazione spagnola alcune delle idee care ai riformatori dell'educazione nei secoli XVIII e XIX; ma ciò assumeva una tonalità particolare sia per l'ateismo militante al quale si informava, sia per il fatto che in Spagna, dove l'istruzione pubblica era terribilmente arretrata, ogni proposta di riforma sembrava assurda e scandalosa. Secondo Ferrer, la scuola doveva poggiare sul principio della spontaneità: «Un vero educatore degno di questo nome otterrà tutto dalla sola spontaneità.»[11] Un'educazione del genere avrebbe pre-

patato « una umanità migliore, più perfetta, più giusta, di quella presente ». Come scriveva egli stesso nel 1900:

Mi propongo di fondare una scuola di emancipazione, che si occupi di bandire dai cervelli tutto ciò che divide gli uomini, i falsi concetti di proprietà, patria e famiglia, in modo da conseguire quella libertà e quella felicità che tutti sognano, e che nulla realizza integralmente.[42]

Ferrer negava d'essere un anarchico; respingeva ogni legame diretto con movimenti rivoluzionari (« Plutôt qu'un révolutionnaire, » diceva « je suis un révolté »); e non cessò di deprecare gli atti di terrorismo. Ma l'insistenza sulla responsabilità dell'individuo e la fede in un'istruzione razionale e scientifica come necessario mezzo di riforma sociale lo avvicinavano chiaramente agli anarchici, tanto più che le sue dottrine sembravano collimare con quelle di una mozione votata dalla federazione regionale spagnola dell'Internazionale al congresso di Saragozza, nel 1872, in cui si invocava il principio dell'*enseñanza integral*. Inoltre, quando tornò in Spagna per fondare l'« Escuela Moderna », uno dei suoi più stretti collaboratori divenne Anselmo Lorenzo, che Ferrer aveva conosciuto a Parigi.

Nel suo esilio durante il tempestoso decennio anarchico 1890-1900, egli aveva cercato di raccogliere i fondi necessari per aprire una scuola basata sulle sue teorie; ed era stato assistito dalla fortuna. Infatti, dopo di essersi diviso dalla moglie (che tentò di ucciderlo in una via di Parigi), egli si era innamorato di una giovane, Léopoldine Bonnard, che era stata assunta come dama di compagnia da una vecchia signora ricca e molto religiosa. Vuoi per l'eloquenza, vuoi per il fascino di Francisco Ferrer, questa si convertì alle sue idee, e quando morì, alcuni anni dopo, gli lasciò tutte le proprie sostanze. Così, di ritorno a Barcellona nel 1901, egli possedeva i mezzi per tradurre in realtà il sogno di aprire l'Escuela Moderna e di fondare una casa editrice per la

pubblicazione dei libri di testo che un'istruzione razionale esigeva. Era il periodo in cui la sconfitta nella guerra con gli Stati Uniti (1898) e la perdita di quasi tutti gli ultimi resti dell'impero avevano spinto numerosi intellettuali a un riesame critico delle stesse fondamenta della vita spagnola. Le idee di Ferrer suscitarono quindi grande interesse, e furono largamente discusse. La sua scuola era modestissima, perché, quando si aprì, contava trentatre alunni, e anche in seguito non superò mai i cinquanta, ma rappresentava una sfida alle idee sociali e religiose correnti e, come tale, doveva ben presto diventare famosa. D'altra parte, Ferrer ostentava il suo ateismo in gesti come l'organizzazione di festicciole al Venerdì Santo, mentre la sua vita privata aumentava la cattiva fama di cui, fra le persone timorate di Dio, già godeva. (Si era diviso consensualmente da Léopoldine Bonnard, da cui aveva avuto un figlio, e conviveva con una bella ragazza di nome Soledad Villafranca, simpatizzante anarchica e maestra nella sua scuola, legame che contribuì alla tragica fine di Ferrer.)
Il 31 maggio 1906, un certo Mateo Morral, che Ferrer aveva assunto nella sua casa editrice e che era stato suo rivale sfortunato nell'amore di Soledad, lanciò una bomba contro la coppia regnante. Ferrer fu immediatamente arrestato sotto l'accusa di complicità nel tentativo di assassinio, venne assolto dopo un anno di detenzione, e, poiché nel frattempo le autorità avevano chiuso la sua scuola, emigrò prima a Parigi, poi a Londra, dove fece visita a Kropotkin, per tornare infine a Barcellona, deciso a riprendere l'attività editoriale interrotta e a far propaganda del suo metodo educativo.

Nell'estate 1909, la Spagna fu investita da una crescente crisi politica. La rivoluzione era nell'aria, specialmente a Barcellona, dove il giovane leader radicale repubblicano di sinistra Alejandro Lerroux andava conducendo una violenta campagna anticlericale ed esortando

i suoi seguaci a incendiare chiese e saccheggiare conventi, mentre all'irrequietudine generale gli anarchici catalani erano più che disposti ad aggiungere la loro quota di bombe e attentati. Quando perciò in luglio, dopo una sconfitta militare nel Marocco, il governo decise di richiamare i riservisti per spedirli in Africa, il popolo, che ne aveva già abbastanza di governi incapaci e oppressivi e nella cui memoria erano ancora freschi i ricordi del disastro nella guerra di Cuba, prese le armi e, per una settimana intera, la *Semana Trágica*, fu come se la rivoluzione sociale fosse spontaneamente divampata. Il 21 luglio, Anselmo Lorenzo scriveva ad un amico:

Incredibile! La rivoluzione sociale è scoppiata a Barcellona, e chi l'ha messa in moto è quella cosa mal definita, incompresa ed erroneamente identificata, che si chiama a volte la vil canaglia e a volte Sua Maestà il Popolo. Nessuno l'ha decretata! Nessuno l'ha diretta, né i liberali, né i separatisti catalani, né i repubblicani, né i socialisti, né gli anarchici...! Una settimana di ebbrezza, di santa collera, in cui secoli e secoli di miseria, oppressione e rassegnazione, giustificavano la furia delle masse.[12]

Una delle conseguenze inevitabili della dottrina anarchica secondo cui i militanti rivoluzionari dovevano partecipare senza indugio ad ogni rivolta popolare spontanea e cercar di prenderne la testa, era che la responsabilità di simili esplosioni veniva scaricata sulle loro spalle anche se era quasi sempre impossibile accertarne esattamente le cause. Ma, dopo la *Semana Trágica*, non furono soltanto gli anarchici a soffrire della repressione che seguì. Molti furono gli arrestati, i giustiziati o i deportati. La vittima più famosa, tuttavia, fu Francisco Ferrer. Durante e nei giorni immediatamente precedenti i disordini, egli era rimasto nella sua casa di campagna, recandosi solo una volta a Barcellona per cercar di capire che cosa stava succedendo. Era in buoni rapporti con Lerroux, per il cui anticlericalismo militante aveva simpatia, ma non si era mai abbandonato all'oratoria plebea con la

quale Lerroux aveva contribuito a creare l'atmosfera che rese possibile la « settimana tragica ». Eppure, mentre Lerroux sopravvisse per diventare un uomo politico borghese, Ferrer fu arrestato e deferito a una corte marziale. Indubbiamente, il fatto che due anni prima fosse stato assolto contribuì alla decisione delle autorità di liberarsene questa volta, tanto più che nel frattempo egli era divenuto, agli occhi di tutti i sostenitori dell'ordine costituito, un pericoloso mostro. Sebbene non esistesse nessuna prova contro di lui, il tribunale lo condannò a morte, ed egli fu giustiziato il 13 ottobre 1909. Si dice che le sue ultime parole al plotone di esecuzione furono: « Mirate bene, amici miei; la colpa non è vostra. Io sono innocente. *Viva la Escuela Moderna!* »
L'esecuzione di Ferrer, come quella di Sacco e Vanzetti negli Stati Uniti una ventina di anni dopo, sollevò un'ondata di sdegno in tutto il mondo. In questo caso, il governo cadde, e il ministero conservatore che lo seguì, presieduto da Maura, aprì una nuova fase nella crisi spagnola. Il destino di Ferrer è forse tipico dell'anarchico non violento le cui dottrine inevitabilmente spingono a identificarlo con azioni che egli disapprova. Egli stesso aveva scritto:

> Se mi si chiama anarchico per una frase in cui parlavo di « idee di distruzione nei cervelli », risponderò che nella collana di libri ed opuscoli pubblicati dalla Scuola Moderna potete certo trovare idee di distruzione, ma vi prego di notare che si tratta di « idee di distruzione nei cervelli », cioè idee di natura razionale e scientifica, unicamente dirette contro i pregiudizi. È anarchismo, questo? Se lo è, ebbene, io non lo sapevo; ma allora sarei un anarchico nel senso che l'anarchia avrebbe adottato le mie idee sull'educazione, sulla pace e sull'amore, non nel senso che io ne abbia adottato i metodi.[23]

È un dilemma dal quale gli intellettuali anarchici riuscirono a sfuggire solo nei paesi in cui la violenza rappresenta un'eccezione, non in paesi, come la Spagna, dove costituisce una parte integrante della vita sociale e poli-

tica. Là dove il solo mezzo di rinnovamento sociale è, o appare, l'azione violenta, la responsabilità degli atti rivoluzionari finisce per ricadere sugli uomini che hanno e propugnano idee rivoluzionarie.
Comunque abbia avuto inizio, e per quanto gli anarchici non l'avessero né prevista né organizzata, la *Semana Trágica* consolidò la loro posizione di leader del movimento rivoluzionario catalano. Con l'esperienza insurrezionale del 1909 aggiunta a una lunga catena di eroiche, sanguinose e disperate sommosse, e con le nuove forme di attività e d'organizzazione che andavano assorbendo dal sindacalismo rivoluzionario in Francia, gli anarchici spagnoli entrarono, nel 1912, in una nuova fase di milizia operante.

Il movimento anarchico in Spagna sperimentò nel modo più intenso le contraddizioni implicite dovunque nel suo pensiero e nella sua azione pratica, tanto più che ognuno dei pensatori e dirigenti stranieri gli aveva recato il suo contributo ideologico. Come abbiamo visto, già nel decennio 1860-70 il federalismo di Proudhon era divenuto una dottrina comune tanto agli anarchici quanto ad una parte dei repubblicani liberali. I primi accettavano come fatto acquisito l'idea della Comune come base della nuova organizzazione sociale, e il loro primo atto pratico, dovunque se ne presentava l'opportunità, era di fondare una comune rivoluzionaria. A sua volta, la fede di Bakunin nelle potenzialità rivoluzionarie delle masse incolte e sofferenti, che aspettavano solo gli apostoli della insurrezione violenta per prendere le armi, sembrava trovare conferma empirica nell'entusiasmo in cui i salariati agricoli andalusi rispondevano ai missionari dell'« Idea », come i militanti anarchici la chiamavano. Infine, l'ottimismo di Kropotkin nella bontà e capacità di miglioramento naturale dell'uomo, e nella possibilità di educare

il popolo, sembrava tradursi in pratica negli ideali pedagogici di un Ferrer o di un Lorenzo. D'altra parte, questi stessi ideali, e l'ardore fanatico che essi ispiravano, avevano un loro aspetto sinistro: in nessun paese come in Spagna, la distruzione violenta era entrata a far parte del patrimonio ideologico dell'anarchismo.

La « settimana tragica » di Barcellona nel 1909, con i suoi atti di violenza spontanea e non organizzata che invano i comitati frettolosamente istituiti dalle organizzazioni operaie anarchiche o socialiste cercavano di controllare e dirigere, e con le rappresaglie che ne furono l'epilogo, compresa la tragica fine di Francisco Ferrer, segnò insieme il vertice della sporadica violenza del venticinquennio passato, e l'inizio di una nuova fase nella storia dell'anarchismo spagnolo. Nel 1908, a Barcellona, il nuovo gruppo di *Solidaridad Obrera* aveva cercato di organizzare su basi anarchiche il movimento operaio; e, sebbene i fatti del 1909 ne sospendessero per qualche tempo l'azione, l'idea di un movimento sindacalista rivoluzionario cominciò a mettere radici. Sul finire del 1910 nacque la Confederación Nacional del Trabajo (CNT), un'organizzazione simile alla CGT francese e in parte modellata su di essa. Pur non potendo agire sul piano legale fino al 1914, la CNT cominciò a rappresentare in numerosi centri della Catalogna, dell'Aragona, dell'Andalusia e, più tardi, della Galizia, una forza non trascurabile, mentre gli anarco-sindacalisti di queste stesse regioni prendevano contatti con gli anarchici del Sudamerica, al cui movimento fornivano idee e agitatori. Sebbene molte delle dottrine e delle tattiche della CNT fossero di importazione francese,[15] il movimento sindacalista rivoluzionario spagnolo rimase unico nel suo genere, sia perché in Spagna la ideologia anarchica era più diffusa e radicata che in altri paesi, sia perché lo stesso movimento si basava su un'alleanza fra operai di industria e salariati o semiproletari delle campagne. A Bar-

cellona e in altre città della Catalogna, la tradizione anarchico-federalista si era conservata intatta dai tempi della Internazionale: e a rafforzarla si aggiungeva ora una solida organizzazione sindacale. D'altra parte, come nelle roccaforti urbane dell'anarchismo, l'esistenza di una vena sotterranea di ribellione poteva trasformare uno sciopero in una rivolta, o una vertenza sindacale in un combattimento di strada, così nel vasto Sud, arido e depresso, un proletariato agricolo inerme e in preda alla disperazione non attendeva che un segno da cui fossero confermate le speranze di un cambiamento in meglio. Díaz del Moral e Gerald Brenan hanno descritto con molta efficacia le periodiche vampate di eccitamento, agitazione e attesa, da cui l'Andalusia era sommersa, e nelle quali non solo fioriva il proselitismo, ma la rivoluzione sembrava lì a portata di mano.
Le idee dell'anarchia in genere, e dello sciopero generale in specie, erano state diffuse nel meridione da un pugno di propagandisti volanti e, ancor più, da un gran numero di opuscoli e volantini pubblicati dai gruppi anarchici delle città di provincia. Questi fogli, letti avidamente alla pallida luce delle capanne in cui i braccianti vivevano in mucchio, o spiegati agli analfabeti dai pochi compagni che sapevano leggere, ravvivavano speranze di palingenesi sociale immediata. Per i lavoratori senza terra, o per i piccoli proprietari i cui miseri appezzamenti non producevano abbastanza per sfamare tutte le bocche in famiglia, era inevitabile che questa palingenesi assumesse la forma di una ripartizione del suolo: *el reparto*. Come ha scritto lo storico di questi movimenti: «Il *Reparto* è sempre stato la parola magica suscettibile di elettrizzare le masse, in tutti i tumulti rurali.»[1] Nel 1903, una di queste ondate ricorrenti di agitazione rivoluzionaria aveva investito l'Andalusia; e a Cordova era stato proclamato lo sciopero generale. Ma, come tante altre volte, il movimento si era esaurito di fronte alla

resistenza padronale da un lato, alla difficoltà di tener vivo l'entusiasmo e un'organizzazione efficiente in comunità misere, disperse e remote, dall'altro. Inoltre, alle agitazioni del 1903 era seguita, un anno dopo, una terribile carestia, e, come osserva Díaz del Moral, « la povertà e la fame sono i peggiori nemici dell'agitazione proletaria ».[26] Per circa quindici anni, il movimento anarchico nel sud della Spagna era appena appena riuscito a sopravvivere, quando il riaccendersi di antiche speranze e la presenza di una situazione rivoluzionaria altrove inaugurarono una nuova fase di lotta aperta.

Negli anni bui dell'anarchismo andaluso – nel periodo 1870-80 e nel periodo successivo alla carestia del 1905 – l'« Idea » era stata in gran parte mantenuta viva da propagandisti e giornalisti ardenti, fra cui è tipico José Sánchez Rosa.[27] Figlio di un ciabattino, egli si era formato negli anni duri del 1870-80 imparando a leggere e scrivere negli intervalli fra il lavoro dei campi nelle ore diurne e il deschetto da calzolaio la sera. Implicato nell'agitazione che la voce corrente attribuiva alla *Mano Negra*, era stato uno degli animatori del celebre colpo di mano del 1892 a Jerez. Prima dell'arresto, aveva divorato tutta la letteratura anarchica sulla quale era riuscito a mettere le mani; in prigione, si fece una cultura politica diretta ascoltando le parole di Fermín Salvochea e di un anarchico francese, compagno e discepolo di Reclus. Riapparso in scena nel 1901, divenne uno dei più energici, noti ed efficaci giornalisti del Mezzogiorno spagnolo. Ma l'opera di propagandisti e giornalisti come Sánchez Rosa non sarebbe stata possibile senza il concorso dell'operaio che in ogni villaggio custodiva fedelmente l'« Idea », dell'« *obrero consciente* », austeramente devoto alla causa, « che non toccava alcool, non fumava, non giocava, non pronunciava la parola Dio, conviveva con la sua *compañera* senza contrarre vincoli religiosi o giuridici, o, se mai, sposandosi in municipio ».[28] Da

questo ceppo d'uomini il movimento traeva la sua continuità e la sua forza; essi soffrivano, non di rado eroicamente, delle repressioni alle quali la loro attività dava origine. A volte, essi erano affascinati da dottrine ancor più radicali: i più ortodossi erano sovente astemi e vegetariani, e tutti, sebbene poggiassero le loro convinzioni su argomenti razionali, erano animati da una fede che li portava a vivere una vita di totale abnegazione solo paragonabile a quella dei frati o missionari della Chiesa cristiana.

Nel 1917-18, quando cominciarono a circolare le voci di una rivoluzione nella lontana Russia, il proselitismo ricominciò su scala non diversa da quella del 1903. Ripresero a passare di mano in mano opuscoli e volantini, mentre gli analfabeti si riunivano intorno ai pochi che sapevano leggere per ascoltare le teorie di Kropotkin o degli anarchici francesi. Tale era l'entusiasmo per la Russia, che uno dei maggiori esponenti libertari, Salvador Cordón, cambiò nome in Khordeniev. Ripresero anche vita i sogni di un'era nuova, in cui i lavoratori dei campi avrebbero ottenuto un pezzo di terra in proprietà, l'irrigazione avrebbe ridato feracità ai campi aridi e pietrosi, e le fertili pianure non sarebbero più state monopolio dei ricchi. La CNT aveva esteso la sua influenza fra i braccianti andalusi; i sindacati agricoli potevano quindi organizzare poderosi scioperi e chiedere rivendicazioni immediate pur continuando a sognare un paradiso futuro. In realtà, fra il 1917 e il 1923, gli scioperi a sfondo insurrezionale diretti in tutta la Spagna dalla CNT produssero virtualmente uno stato di guerra civile, mentre ponevano gli anarchici di fronte a una serie di inevitabili dilemmi a proposito del modo di organizzare il movimento e dei rapporti che dovevano intercorrere fra i militanti della CNT e gli altri oppositori rivoluzionari del governo. Poiché la Spagna era rimasta fuori dalla grande guerra, il retaggio di solidarietà patriottica che i

movimenti sindacali nei paesi belligeranti non erano mai riusciti a dimenticare completamente non pesava sull'attività della CNT. Inoltre, durante la guerra, la Spagna aveva goduto di una certa prosperità, l'industria aveva attraversato un periodo di relativa fioritura e, una volta tanto, si era registrata una penuria di manodopera; per cui sia il governo sia gli imprenditori erano stati costretti a tollerare un minimo di azioni rivendicative. Ma la fine della guerra mondiale era stata seguita da una grave crisi; il costo della vita era aumentato, la disoccupazione era cresciuta dovunque, e i sindacati, sia la socialista UGT sia l'anarco-sindacalista CNT, si ritrovarono in posizione difensiva. Tentarono quindi, in una lunga serie di scioperi, di salvaguardare la propria esistenza legale e di ottenere salari minimi e condizioni di lavoro migliori, senza per ciò rinunziare ai loro programmi e alle loro finalità ultime.

Per circa cinque anni, scioperi, serrate e violenze paralizzarono quasi del tutto il governo, aggravando la stessa crisi economica che aveva spinto gli operai a incrociare le braccia e provocando ritorsioni e rappresaglie padronali. La lotta, pur infuriando nella maggioranza delle regioni spagnole, toccò le punte massime di asprezza a Barcellona. La città era una delle principali roccaforti della CNT, e in Catalogna operavano i più famosi capi sindacalisti. Due di questi, cresciuti nella tradizione francese, Angel Pestaña e Salvador Seguí, credevano che un'organizzazione fosse necessaria, e che le rivendicazioni contingenti non fossero meno importanti della lotta per il fine rivoluzionario ultimo; ma, qui come altrove, molti anarchici puri non erano disposti a seguirli su una linea che giudicavano inconciliabile con i loro principi. I capi della CNT poterono vantare alcuni successi come la vittoria ottenuta nel grande sciopero della società idroelettrica *Canadiense* di Barcellona, quando, sui primi del 1919, il governo dovette capitolare, dopo due mesi di

astensione degli operai dal lavoro, trasformatasi in sciopero generale di tutta la Catalogna, e decretare la giornata di otto ore, prendendo altri provvedimenti che soddisfacevano in parte le richieste delle maestranze. Ma queste concessioni non impedirono che l'offensiva padronale contro i sindacati rivoluzionari continuasse: e nei quattro anni successivi, fra CNT e industriali vi fu guerra aperta. Uno dei mezzi principali usati contro i sindacalisti rivoluzionari era la creazione di sindacati cosiddetti «indipendenti» – *sindicatos libres* – che si sperava potessero distogliere i lavoratori dalle organizzazioni a base classista; e fra i due movimenti in Catalogna non tardò a scoppiare una guerriglia armata, con i padroni che arruolavano dei *pistoleros* per uccidere o intimidire i dirigenti della CNT, e questa che cercava di rendere loro la pariglia. In una di tali scaramucce cadde Salvador Seguí, un organizzatore sindacale di capacità notevoli, che si era ispirato a Nietzsche non meno che ai teorici anarchici divenendo una specie di rivoluzionario intellettuale, ma non cessando per ciò di usare il proprio prestigio contro il terrorismo e a favore di un'azione sindacale organizzata.

Per molti anni la CNT restò divisa fra la corrente Seguí-Pestaña e quella favorevole all'azione rivoluzionaria diretta di pura marca anarchica. Naturalmente, questo conflitto fu accompagnato da lunghe discussioni sui principi primi dell'anarchia, sebbene la polemica si attenuasse negli anni di lotta serrata con gli imprenditori e col governo, durante i quali tuttavia non mancarono, specialmente in Andalusia, i militanti anarchici contrari ad appoggiare l'azione della CNT. È caratteristico di questa fase che, al congresso confederale del 1922, passò a maggioranza una mozione non meno equivoca e confusa di quella con cui gli IWW avevano cominciato la loro attività negli Stati Uniti. Vi si proclamava:

La CNT, pur essendo un organo schiettamente rivoluzionario, che respinge senza esitazioni e infingimenti l'azione parlamentare e la collaborazione con altri partiti, è però completamente e assolutamente politica, perché la sua missione è di conquistare il diritto di riesaminare e criticare tutti i fattori evolutivi della vita nazionale e, a questo fine, di esercitare una pressione decisiva mediante un'azione unita nascente sia dalle circostanze che dalla sua attività di agitazione.[22]

Gli anarchici erano anche in disaccordo nel giudizio sugli avvenimenti russi. I primi entusiasmi per la rivoluzione scemarono via via che la realtà dei fatti apparve in luce; ma solo con molte riluttanze la CNT abbandonò l'idea di appartenere alla Internazionale di Mosca, e non prima del 1922, dopo violente discussioni, decise di uscirne. Come, sessant'anni prima, gli anarchici spagnoli si erano gradualmente convinti che l'appartenenza alla prima Internazionale era inconciliabile con la fedeltà a Bakunin e alle sue idee, così ora si avvidero che la loro politica non poteva più basarsi sull'ottimistica mozione votata fra urla di entusiasmo al congresso nazionale del 1919:

La CNT dichiara: a) di difendere energicamente i principi della prima Internazionale sostenuti da Bakunin; b) di aderire provvisoriamente all'Internazionale comunista per il carattere rivoluzionario che la ispira, ma... nello stesso tempo organizza e convoca il Congresso operaio universale che concorderà e stabilirà le basi sulle quali dovrà reggersi la vera Internazionale dei lavoratori.[23]

La rottura definitiva con Mosca nel 1922 costò al movimento anarco-sindacalista alcuni dei suoi militanti più capaci e battaglieri, come Andrés Nin e Joaquín Maurín, che, dopo di essere stati per qualche tempo comunisti ufficiali, fondarono e diressero il dissidente Partido Obrero de Unificación Marxista (POUM), complicando ancor più la scena politica delle sinistre in Catalogna e infine cadendo vittime delle rappresaglie staliniste nel 1937.
Gli anni 1917-23 provarono insieme la forza e i limiti della CNT. Nel 1919, essa contava ancora 700 mila orga-

nizzati in *sindicatos de ramo* e poté dirigere una serie di violenti ed efficaci scioperi e agitazioni in molte province, estendendo la sua influenza anche là dove, come in Galizia, era stata tradizionalmente debole e molto meno numerosa della rivale UGT. Ma, come tante altre volte, la sua attività non riuscí a generare la situazione rivoluzionaria che i dirigenti si attendevano e che le loro dottrine postulavano; e l'iniziativa le era già sfuggita di mano quando, nel 1923, Primo de Rivera instaurò la sua dittatura. Il movimento era indebolito dai contrasti interni sui metodi da seguire per raggiungere il fine; i tentativi di collaborazione con la UGT non avevano mai lunga vita; la loro rivalità era al contrario sempre piú aspra. Cosí lo sciopero decretato dalla CNT in risposta al colpo di mano di Primo de Rivera non trovò alcuna rispondenza nella UGT; e, nel giro di otto mesi, l'organizzazione anarco-sindacalista si ritrovò nell'illegalità: soppressi quasi tutti i periodici anarchici; chiuse le sedi anarchiche e sindacali; arrestati piú di duecento dirigenti. Come già in passato, gli anni di dittatura costrinsero gli anarchici a riesaminare la loro tattica e il loro stesso programma. Alcune federazioni della CNT poterono essere mantenute in vita; ma si deve agli anarchici militanti l'iniziativa di fondare una nuova organizzazione che, essi speravano, avrebbe infuso un rinnovato ardore al movimento e l'avrebbe ricondotto alle sue finalità rivoluzionarie in un periodo che rendeva impossibile l'azione sindacale aperta. Il nuovo gruppo, fondato a Valenza durante una riunione clandestina nel luglio 1927, si chiamò Federación Anarquista Ibérica (FAI), e in pochi anni divenne la forza animatrice del movimento spagnolo, agendo in un primo tempo nell'ombra come associazione segreta e tipicamente bakuniniana di giovani rivoluzionari fanatici, decisi a rimettere il movimento anarchico sul binario di un'opposizione senza compromessi all'ordine costituito e a troncare

i fini con gli uomini politici borghesi di cui alcuni leader della CNT erano sospettati. In realtà, la FAI nacque dichiaratamente sul modello dell'Alleanza della democrazia socialista di Bakunin, assumendosi in seno al movimento anarco-sindacalista la stessa missione che quella avrebbe dovuto svolgere in seno alla prima Internazionale: fornire cioè un nucleo di rivoluzionari pronti a servire la causa, che ispirassero e controllassero l'insieme dei militanti.
Sotto Primo de Rivera, le possibilità di azione furono estremamente limitate, e la CNT poté conservare il suo prestigio di organizzazione rivoluzionaria soprattutto perché l'UGT e il partito socialista non avevano esitato a compromettersi col regime. Essa pagò il mantenimento di questa posizione radicale con la persecuzione e l'impotenza; ma uscì dal periodo di dittatura con una certa forza e vitalità. Infatti nel 1931, vantava ancora più di mezzo milione di iscritti. Nello stesso anno, il re, che nel 1930 aveva licenziato Primo de Rivera, fu a sua volta costretto ad abdicare. E improvvisamente, come negli anni dopo il 1868, parve che, in Spagna, qualunque cosa fosse diventata possibile, e una rivoluzione vicina.
Inevitabilmente, agli anarchici si ripropose l'antica questione dei rapporti con la repubblica e con gli altri partiti operai, nel momento in cui le Cortes preparavano una nuova costituzione. Il problema era stato a lungo dibattuto in seno alla CNT, fra l'ala intorno ad Angel Pestaña secondo cui qualcosa meno di una rivoluzione totale era non solo ottenibile, ma desiderabile, come obiettivo a breve termine, e l'ala di Juan Peiró, irriducibilmente contraria ad alleanze con uomini di qualunque partito. Quando, dopo la proclamazione della repubblica, la CNT, non essendo più clandestina, si riorganizzò su scala nazionale, i sindacati di azienda vennero riplasmati in federazioni regionali e nazionali di mestiere fra violente accuse di « burocrazia e centralismo teutonici ». Malgra-

do le proteste di anarchici intransigenti, come Garcia Oliver, secondo i quali « le federazioni di mestiere vengono dalla Germania e sembrano uscite da un barile di birra », la nuova organizzazione finí comunque per essere accettata; ma i contrasti in materia di tattica fra Pestaña e Peiró, e il fatto d'essere, come sempre, divisa fra la preoccupazione di non lasciarsi escludere dallo schieramento repubblicano e la profonda diffidenza verso gli obiettivi e le intenzioni del governo, ebbero come effetto necessario che la sua posizione fosse ambivalente. Da una parte, essa considerava le Cortes costituenti come « il prodotto di un atto rivoluzionario, atto che, direttamente o indirettamente, ha trovato il nostro appoggio », dall'altra proclamava di « non sperare nulla dalle Cortes, concepite come sono nel grembo stesso della società capitalistica e pronte a difenderne l'egemonia sotto il triplice aspetto politico, giuridico ed economico ».[22]

Nata nel turbine della crisi economica mondiale, la repubblica si dimostrò ben presto impotente a fronteggiare una situazione sempre piú difficile, in cui d'altra parte la disoccupazione e la miseria ponevano ai militanti anarchici della CNT problemi estremamente gravi. Già divisi nella questione dei rapporti coi partiti repubblicani e dell'appoggio o meno alle Cortes costituenti, Pestaña e Peiró si unirono adesso contro gli anarchici puri della FAI, e nell'agosto 1931 lanciarono un manifesto, sottoscritto da trenta militanti, in cui erano esposti con molta chiarezza i punti di disaccordo fra sindacalismo rivoluzionario e anarchismo così come essi li vedevano. Il documento attaccava con pari energia da un lato l'incapacità del governo a far fronte alla situazione economica e, dall'altro, la convinzione che una rivoluzione fosse possibile *hic et nunc* ad opera di una minoranza frettolosamente improvvisata.

A questo concetto semplicistico, classico e un po' superficiale della rivoluzione, che oggi ci consegnerebbe nelle mani di un fascismo repubblicano... si contrappone l'altro, il vero, il solo pratico e comprensivo, che può condurci e ci condurrà senza fallo al conseguimento del nostro obiettivo finale. Esso richiede che non ci si limiti alla preparazione di elementi aggressivi e di battaglia, ma che, oltre a ciò, si disponga di quegli elementi morali che oggi sono i più forti, i più distruttivi, e i meno soggetti ad essere sconfitti. La rivoluzione non si affida unicamente all'audacia di minoranze più o meno coraggiose, ma dev'essere un movimento che recluti in massa il popolo, la classe lavoratrice in marcia verso la sua definitiva liberazione, i sindacati e la CNT, da cui saranno stabiliti l'atto, il gesto e il momento preciso della rivoluzione. Siamo rivoluzionari, sì, ma non coltiviamo il mito della rivoluzione.[40]

Ma la FAI credeva appunto nella coltivazione di questo mito, e la sua influenza era ormai tale che poté ottenere l'espulsione dalla CNT di Pestaña, Peiró ed altri firmatari del Manifesto dei trenta, e l'obbligo dell'iscrizione a quest'ultima per tutti i membri della FAI. Essi erano quindi in grado di scegliere i comitati cui spettava di stabilire, sul piano nazionale come su quello locale, la politica della CNT, e poiché questa, secondo la migliore tradizione anarchica, non aveva funzionari permanenti né un minimo di apparato amministrativo, i militanti più energici e più devoti potevano, con la sola forza della loro personalità, assicurarsi un'autorità e un prestigio notevoli senza che vi fosse, a trattenerli dall'adottare misure estreme, una gerarchia di stabili e conservatori burocrati. Inoltre, le lotte violente del dopoguerra e del periodo di attività clandestina sotto la dittatura di Primo de Rivera avevano spinto in primo piano gli elementi più duri, brutali e sovversivi, mentre la generazione nuova, sia per temperamento che per convinzione intima, era più che mai incline all'azione diretta e intransigente. Di questa generazione di estremisti era tipico Buenaventura Durruti, che più tardi sarà uno dei grandi eroi e martiri anarchici della guerra civile. Nato nel 1896 a León, egli

aveva organizzato il sabotaggio delle ferrovie, di cui era dipendente, durante i disordini del 1917, ed era stato costretto a riparare in Francia, dove rimase fino al 1931 salvo un breve periodo di soggiorno in Spagna, durante il quale fu coinvolto in un attentato fallito ad Alfonso XIII e nell'assassinio dell'arcivescovo di Saragozza. Uomo incurante di ogni ostacolo, egli non aveva esitato a commettere furti ed assassinii per favorire la caos; la « espressione innocente » che Gerald Brenan notava in lui,[14] è forse oscurata, nelle fotografie, dalla piega crudele della bocca ed era, comunque, smentita dai fatti. Con il suo compagno Francisco Ascaso, Durruti divenne, agli occhi degli avversari, il simbolo vivente della spietatezza e della protervia anarchica.

Più volte, durante il periodo intercorso tra la proclamazione della repubblica nel 1931 e lo scoppio della guerra civile nel 1936, gli anarchici tentarono in diverse regioni di fondare delle comuni rivoluzionarie, nella speranza che queste iniziative dessero il segnale a un'insurrezione diffusa. Il quadro era, in genere, lo stesso in tutti i casi, e ricorda i tentativi analoghi di anarchici italiani mezzo secolo prima. La CNT prendeva possesso della città; il denaro era abolito, gli archivi e le mappe catastali dati alle fiamme, le guardie civili disarmate o uccise. Un tentativo simile si ebbe, nel gennaio 1932, in due località dell'alta valle del Llobregat, in Catalogna, ma fu represso dopo cinque giorni di duri combattimenti, e, in seguito ad esso, Durruti e Ascaso vennero deportati in una colonia penale in Africa. La lettera scritta da Ascaso nel lasciare la Spagna merita d'esser citata come tipica della eloquenza e del pathos che sembrano venir naturali anche ai più duri e spietati militanti dell'anarchismo:

Partiamo... Partire, secondo il poeta, è morire un poco. Ma, per noi che non siamo poeti, la partenza è sempre stata simbolo di vita. In marcia costante, perennemente in cammino come gli eterni ebrei senza patria, esclusi da una società in cui non tro-

viamo un ambiente per vivere, appartenendo ad una classe sfruttata senza un posto nel mondo, viaggiare è sempre stato, per noi, indizio di vitalità.[25]

In quegli anni, durante i quali gli anarchici fecero, per così dire, la prova generale anticipata delle grandi giornate estive del 1936, quando la rivoluzione sembrava a portata di mano, episodi simili furono tutt'altro che infrequenti. Uno sciopero generale insurrezionale fu proclamato per esempio, nell'estate 1932, a Siviglia, in risposta al tentativo di colpo di stato militare del generale Sanjurjo. « A così indegna provocazione » scrissero allora gli anarchici « non v'è da rispondere che con lo sciopero generale rivoluzionario, inizio nelle strade e nelle campagne circostanti della guerra civile. Che ogni casa sia un castello, ogni terrazza un forte costruito ed eroicamente difeso contro il militarismo che dà l'assalto al potere, e per le libertà civili. »[26]
In questo caso l'azione della CNT fu coronata dal successo, e lo sciopero, unito all'intervento del governo, sventò il colpo di mano militare; ma non altrettanto può dirsi di altri tentativi insurrezionali. Nel gennaio 1933, Barcellona fu teatro di gravi sommosse e il Mezzogiorno di rivolte spontanee; comuni rivoluzionarie vennero proclamate nella Spagna orientale; i contadini dell'Andalusia presero le armi. La rivolta più famosa, ma anche la più ferocemente repressa, fu quella di Casas Viejas.
Questa borgata nei pressi di Jerez offriva tutte le caratteristiche ambientali che fanno vedere nell'anarchia l'unica speranza di un avvenire migliore. Al centro delle tenute di uno dei più ricchi e più arroganti latifondisti spagnoli, il duca di Medina Sidonia, Casas Viejas soffriva di una povertà estrema aggravata dalla malaria. D'altra parte, per il contadino senza terra, mal nutrito e occupato solo stagionalmente, il mese di gennaio, come nota l'Hobsbawm,[27] era quello più duro per mancanza di cibo e di lavoro. Il villaggio conosceva da tempo le dottrine

anarchiche, e sembra che vi esistesse una specie di dinastia rivoluzionaria in cui i giovani ribelli tendevano ad accasarsi nelle famiglie di vecchi leader sovversivi. Quando perciò giunse notizia di disordini avvenuti in altre località e si sparse la voce che si sarebbe distribuita la terra ai contadini (in realtà, piani di riforma agraria erano allo studio per i latifondi della zona circostante), il decano degli anarchici locali, Curro Cruz detto Seisdedos («Sei dita»), decise che l'ora lungamente attesa era venuta, e che bisognava senza indugio passare all'azione. Fu comunicato al sindaco che era stata istituita una comune libertaria; le quattro guardie civili di Casa Viejas vennero disarmate e messe in prigione; e i contadini, spiegata al vento la bandiera rossa e nera degli anarchici spagnoli, si prepararono a difendere il villaggio e a dividersi le terre. Fin qui non v'era stata violenza; la battaglia cominciò solo con l'arrivo delle truppe inviate dal governo, e ben presto apparve evidente che i rivoluzionari di Casas Viejas erano soli. Sembra che Seisdedos abbia fatto del suo meglio per evitare che l'insieme della popolazione soffrisse; e con familiari e amici si barricò nella sua capanna nella parte alta del villaggio. I combattimenti infuriarono per dodici ore, al termine delle quali la capanna di Seisdedos fu ridotta in cenere e circa venticinque anarchici risultarono uccisi. L'episodio era tipico di una lunga tradizione di rivolte contadine per il suo coraggio, il suo ottimismo e la sua disperazione, mentre la brutalità della repressione governativa (pare che le truppe avessero ricevuto ordine di non fare prigionieri) mostrava come i dirigenti della nuova repubblica considerassero precarie le sue istituzioni, e quanta ragione avessero certi anarchici di non aspettarsi nessun cambiamento nei rapporti con lo Stato sotto il regime repubblicano.

La FAI poté quindi allargare la sua influenza a danno di quegli esponenti della CNT che dalla repubblica si erano

attesi dei vantaggi sia pure contingenti. La frattura tra la maggioranza della CNT e Peiró doveva essere sanata solo alla vigilia della guerra civile, quando Pestaña si allontanò dal movimento anarchico per fondare un suo partito; intanto, fra il 1931 e il 1934, la politica ufficiale della CNT rimase quella di boicottare la repubblica e astenersi dalle elezioni: *Frente a las urnas, la Revolución Social* (« L'alternativa alle urne è la rivoluzione sociale ».) In questa atmosfera di tensione e irrequietudine sociale, e di fronte all'impotenza o all'ostilità del governo, i movimenti di sinistra cercarono di avvicinarsi e stringere le fila. Malgrado le esitazioni di molti fra i più dottrinari membri della FAI, nel febbraio 1934 la CNT e l'UGT poterono concludere localmente dei patti di azione comune. L'ostilità degli anarchici verso i socialisti era stata aggravata, negli anni precedenti, dalla partecipazione di questi ultimi ai primi governi repubblicani; ma nel novembre 1933 la sinistra era stata nettamente battuta alle elezioni, e il nuovo governo di destra aveva cominciato a smantellare una gran parte della legislazione, per incompleta che fosse potuta sembrare all'epoca, con cui le forze repubblicane avevano cercato di far argine al predominio schiacciante della Chiesa e della proprietà fondiaria, e di proteggere gli operai. Anche i socialisti presero quindi a ragionare in termini non più di riforma ma di rivoluzione, ed è un fatto che il più importante episodio insurrezionale del *bienio negro* – i due « anni neri » di repressione che precedettero i mesi di speranza in cui il Fronte Popolare ebbe il potere – cioè la rivolta dei minatori delle Asturie nell'ottobre 1934, fu diretto dai socialisti con l'appoggio dei capi locali della CNT che, essendo fautori dei *treintistas* [i firmatari del Manifesto dei trenta], poterono concludere intese locali con l'UGT: cosa che invece risultò impossibile nella Catalogna di fronte all'intransigenza anarchica e sindacalista.

Come tante altre esplosioni rivoluzionarie, la rivolta delle

Asturie fallì perché il governo poté isolarla. Sui primi di ottobre, i separatisti catalani erano insorti senza però trovare l'appoggio della CNT, e a Madrid un tentativo insurrezionale socialista era stato represso: nelle Asturie l'intero peso della violenza poliziesca cadde perciò sull'UGT, sulla CNT ad essa alleata, e sui pochi comunisti. Le truppe marocchine e la Legione Straniera, entrate in azione, inflissero ai 70 mila operai insorti perdite che sono calcolate in circa 10 mila fra morti e feriti. La tragedia aggravò la tensione già esistente, le accuse di atrocità da ambo le parti gettarono nuovo olio sul fuoco, la repressione della sommossa fu seguita da ulteriori persecuzioni a danno della sinistra; per contraccolpo, durante il 1935 come in Francia nello stesso periodo, la base operaia cominciò a premere sui leader perché dimenticassero le antiche discordie e si unissero in un *Frente Popular* in difesa delle libertà fondamentali. Il risultato fu che alle elezioni del febbraio 1936 i socialisti, i comunisti (partito ancora relativamente insignificante) e alcuni gruppi repubblicani, si presentarono uniti e ottennero successi considerevoli, mentre gli appelli della CNT e della FAI perché si disertassero le urne suonavano spesso tiepidi e poco convinti e, soprattutto nel Mezzogiorno, numerosi iscritti alla CNT votarono addirittura per i candidati del Fronte Popolare.
Gli anarchici avevano contribuito in larga misura a creare un'atmosfera da vigilia di guerra civile.[8] La loro agitazione e propaganda incessante a favore di una rivoluzione completa, le sporadiche rivolte durante le quali avevano tentato di istituire delle comuni libertarie, il loro rifiuto di qualunque compromesso, avevano alimentato negli operai l'attesa di uno sbocco rivoluzionario della situazione, e di riflesso, nell'esercito e nelle forze di destra, il suo terrore. Nella primavera del 1936, entrambe le parti si preparavano manifestamente a una resa dei conti; e quando, a Saragozza, antica roccaforte anarchica,

si aprì il congresso nazionale della CNT in rappresentanza di circa mezzo milione di lavoratori, lo stato d'animo generale era battagliero e prerivoluzionario. Fatto tipico della storia del movimento, il congresso non si limitò a discutere intorno a misure pratiche di azione sindacale, ad auspicare un'alleanza con la UGT, e a riammettere Peirò ed altri sindacalisti espulsi alcuni anni prima, ma dibatté a lungo il problema di che cosa sarebbe avvenuto dopo la prossima rivoluzione, e ribadì le speranze che qualunque assemblea anarchica del cinquantennio precedente avrebbe potuto formulare: « Conclusa la fase violenta della rivoluzione, saranno dichiarati aboliti la proprietà privata, lo Stato, il principio di autorità, e per conseguenza le classi che dividono gli uomini in sfruttatori e sfruttati, oppressi ed oppressori »; le comuni, nelle quali gli operai liberamente associati nelle loro organizzazioni sindacali avrebbero prodotto e scambiato i beni necessari alla vita, « saranno autonome, e si federeranno regionalmente e nazionalmente per la realizzazione di obiettivi di carattere generale » dando vita alla Confederazione iberica delle comuni libertarie autonome. In seno ad ogni comune, le decisioni sarebbero state prese da comitati elettivi per l'agricoltura, l'igiene, l'educazione, la disciplina, la produzione e la raccolta di statistiche:

Tutti questi compiti non avranno carattere esecutivo o burocratico: a parte coloro che svolgono funzioni tecniche, tutti gli altri assolveranno in pari grado la loro missione di produttori, riunendosi al termine della giornata lavorativa per discutere le questioni di dettaglio che non necessitano dell'approvazione delle assemblee comunali.

I problemi interessanti più comuni sarebbero stati trattati da federazioni regionali, sebbene su questo punto decisivo le mozioni fossero piuttosto laconiche e si affrettassero a tornare su un terreno più sicuro proclamando che « la rivoluzione non dovrà agire violentemente sulla famiglia », sebbene « il comunismo libertario proclami

il libero amore ». Il rimedio proposto per le difficoltà derivanti dall'applicazione di questo principio era di pretta marca godwiniana:

> Per molte infermità si raccomanda un cambiamento d'acqua e di aria. Allo stesso modo, per il mal d'amore, che quando prende forme estreme di violenza e cecità è una malattia vera e propria, si dovrà suggerire un cambiamento di comune.

Altre proposte erano tuttavia più pratiche: così una campagna in grande stile contro l'analfabetismo (come quelle che saranno svolte, dopo la seconda guerra mondiale, in Jugoslavia e a Cuba); l'apertura di scuole basate sul principio di aiutare l'individuo a farsi delle idee proprie (secondo l'insegnamento di Ferrer); l'abolizione di ogni differenza fra lavoratori manuali e intellettuali, eccetera. Certe distinzioni sarebbero però state rispettate: per esempio, si concedeva alle comuni « refrattarie all'industrializzazione », o composte di naturisti o nudisti, di erigersi in comunità distinte. È un testo commovente [38] per la sua affermazione che l'uomo non è malvagio per natura, e per la modestia con cui dichiara di voler stabilire non delle norme fisse e definitive di azione per il proletariato rivoluzionario, ma solo « le linee generali del piano d'inizio, che il mondo dei produttori completerà: il punto di partenza dell'Uomo verso la sua emancipazione totale ». Nel bagno di sangue e nel terrore dei mesi che seguirono, è spesso difficile ricordare che questo credo semplice e pieno di candore ispirò gli anarchici spagnoli, la cui azione e il cui ruolo nella guerra civile sono d'altra parte incomprensibili se si dimentica la base da cui essi partirono.

La rivolta del generale Franco diede inizio, il 18 luglio 1936, non solo a una guerra civile ma anche, immediatamente dopo, a una rivoluzione; giacché, se i militari

ribelli non riuscirono ad assicurarsi il controllo immediato e completo della Spagna mediante un'azione simultanea nei centri più importanti, ciò fu dovuto essenzialmente alla risposta degli operai organizzati nella CNT e nell'UGT. Per dirla con una delle personalità intellettuali di primo piano in campo anarchico, la rivolta militare « precipitò la rivoluzione che tutti desideravano, ma che nessuno si aspettava così presto ».[8] I fatti più clamorosi si verificarono a Barcellona, dove gli anarchici sentirono che il momento di fare la loro rivoluzione era infine venuto e, per diversi mesi, fu come se in realtà la facessero. La sera del 20 luglio, i gruppi anarchici e sindacalisti della CNT controllavano la città. Nel corso della notte essi avevano occupato le caserme, e Francisco Ascaso, che perse la vita in uno di questi furiosi attacchi, divenne il primo eroe e martire anarchico della guerra civile. L'insurrezione popolare fu violenta e sanguinosa (si calcola che i morti fossero 500 e i feriti 3000), e il suo successo fu seguito da un periodo di vera e propria azione rivoluzionaria. La ricca borghesia di Barcellona sembrava essersi dileguata in un soffio; vennero incendiate alcune chiese e aperte le porte delle prigioni; per breve tempo, le organizzazioni operaie dimenticarono le antiche querele, e perfino la Guardia Civile, che a Barcellona era rimasta fedele al governo, fraternizzò con gli ex nemici di sinistra. Poiché quasi tutti i lavoratori appartenevano alla CNT, la rivoluzione prese inevitabilmente l'aspetto di un trionfo anarchico, come se fosse finalmente giunta l'ora di tradurre in pratica le idee libertarie a lungo accarezzate. Erano stati gli operai a sventare la rivolta dell'esercito: ad essi spettava, affermavano i dirigenti libertari, il controllo della città e della regione.
Le autorità catalane riconobbero questo stato di fatto, e Companys, il capo nazionalista del governo regionale (*Generalitat*), appena finiti i combattimenti convocò i leader della CNT, primi fra tutti il famoso Durruti e il

suo compagno José García Oliver, un rude proletario che, sebbene cresciuto alla scuola del movimento anarchico clandestino e barricadiero degli anni venti, possedeva una notevole dose di astuzia e di capacità organizzative, unite a un grande coraggio e ad una vigorosa indipendenza. Come ricorderà quest'ultimo più tardi:

> Andammo armati fino ai denti: fucili, mitragliatrici e pistole, scamiciati e sudici di polvere e fumo... Companys ci ricevette in piedi, visibilmente emozionato... Ecco, in sostanza, che cosa ci disse: «Prima di tutto, devo dirvi che alla CNT e alla FAI non è mai stato usato il trattamento che, per la loro effettiva importanza, esse meritavano. Voi siete sempre stati perseguitati duramente, e io, con dolore ma sotto la spinta della necessità politica, io che prima ero con voi [quando esercitava la professione di avvocato, Companys aveva spesso difeso degli anarchici], mi sono trovato costretto a combattervi e perseguitarvi. Oggi voi siete padroni della città e della Catalogna... Avete vinto, e ogni cosa è nelle vostre mani. Se non avete bisogno di me né desiderate che rimanga presidente della Catalogna, ditemelo subito, e io diventerò un soldato di più nella lotta contro il fascismo. Se invece credete che in questa posizione, che non avrei abbandonato vivo se i fascisti avessero vinto, io, con gli uomini del mio partito, il mio nome e il mio prestigio, possa essere di qualche utilità nella lotta che oggi si è conclusa così bene in città, ma non sappiamo come si concluderà nel resto della Spagna, allora potete contare su di me, e sulla fedeltà di un uomo e di un politico il quale è convinto che oggi tutto un passato di vergogna è morto»... La CNT e la FAI decisero per la collaborazione e la democrazia, rinunciando al totalitarismo rivoluzionario che avrebbe portato allo strangolamento della rivoluzione da parte di una dittatura anarchica e confederale.[3]

Si dirà che García Oliver, scrivendo a fatti avvenuti, cerca qui di giustificare la propria condotta in quei mesi; ma le sue parole esprimono con molta chiarezza il dilemma degli anarchici nell'estate 1936. Tutta la loro dottrina supponeva, per tradizione, che sotto l'urto delle forze rivoluzionarie lo Stato si sarebbe repentinamente dissolto, gli anarchici avrebbero eliminato gli avversari o con la violenza o con la persuasione, e così la strada alla

costruzione di una società libertaria si sarebbe aperta. Senonché, nel luglio 1936, sebbene gli anarchici controllassero la situazione in diverse località (soprattutto a Barcellona), in altre la rivoluzione non si era affatto conclusa; le organizzazioni operaie rivali, la UGT e il partito socialista, che a Barcellona erano in minoranza, rappresentavano ancora una forza notevole; e il loro programma di una società centralizzata sulla base della nazionalizzazione dell'industria e del suo controllo statale contrastava nettamente con quello degli anarchici. D'altra parte la borghesia, sebbene fuggita in preda al terrore di fronte all'insurrezione popolare, o travestitasi in panni operai, non era affatto scomparsa, e, sia nel governo catalano, sia in quello madrileno, i partiti repubblicani borghesi non solo sussistevano, ma potevano contare sul lealismo di gran parte dell'apparato amministrativo.
Soprattutto, la rivoluzione anarchica, come in passato tentativi analoghi in Spagna o in Italia o in Russia, era in pericolo finché rimaneva circoscritta ad un paese solo. Quando apparve chiaro che la rivolta franchista non era né riuscita né fallita, almeno per il momento, ma costituiva solo il preludio di una dura e lunga guerra civile, i problemi per i dirigenti anarchici divennero insormontabili. Nei primi giorni dopo i successi registrati in luglio dalle forze di sinistra, essi potevano ancora dichiarare, come Durruti: « Faremo nello stesso tempo la guerra e la rivoluzione », ma presto risultò evidente non solo che la cosa era impossibile, ma che (come sembra aver intuito García Oliver fin dal suo primo incontro con Companys) fare la *guerra* avrebbe voluto dire *non poter fare* la rivoluzione.
Tuttavia, la CNT, se nell'estate del '36 non poté compiere una rivoluzione generale e completa, prese una serie di provvedimenti che gli anarchici consideravano parte integrante della loro visione della società futura; e tale era la sua autorità in molte zone non ancora ne-

cupate da Franco, che il suo appoggio al governo era essenziale se la guerra doveva essere, non diciamo vinta, ma anche solo combattuta. Per mesi e mesi gli anarchici e i sindacalisti furono quindi liberi di amministrare i territori e le organizzazioni da essi controllati. È un fatto che, a Barcellona, tutti gli osservatori rimasero colpiti dal grado in cui una rivoluzione era avvenuta; né, a primo aspetto, l'atmosfera era molto cambiata quando George Orwell vi arrivò in dicembre e, nel suo *Omaggio alla Catalogna*, dipinse un quadro così vivo della città. I sindacati avevano immediatamente requisito le fabbriche, a volte tenendo gli ex proprietari come consiglieri tecnici; i servizi pubblici erano condotti dagli stessi operai; i piccoli negozianti, barbieri e fornai, erano stati organizzati in « collettività »; le case di malaffare erano state chiuse in base al principio che un periodico libertario aveva formulato poco prima in questi termini: « Chi compra un bacio, si mette sullo stesso piano della donna che lo vende. Un anarchico non deve comprare dei baci: deve meritarseli. »[22] L'idea a cui tutti i provvedimenti allora si ispiravano, era che le funzioni un tempo svolte dagli imprenditori o dallo Stato fossero divenute competenza di comitati operai: per esempio, l'ordine pubblico doveva essere mantenuto non da una polizia di mestiere, ma da pattuglie sotto il controllo di comitati sindacali.

L'attuazione più conseguente di queste misure si ebbe a Barcellona e in altre città catalane, sia perché qui gli anarchici erano più forti, sia perché la Catalogna godeva dal 1932 di un'autonomia regionale, e le difficoltà di comunicazione causate dal disordine delle prime settimane di guerra contribuivano a fare di essa una specie di Stato indipendente. Quanto alle zone rurali, si cercò di istituire delle aziende agricole collettive, sebbene, in un'area di piccoli coltivatori diretti o di piccoli affittuari e mezzadri, questi sforzi fossero in gran parte inevitabil-

mente condannati a fallire e gli stessi dirigenti anarchici dovessero ripetutamente mettere in guardia i militanti più accesi contro i pericoli di una collettivizzazione forzata. Scriveva Juan Peiró, sempre uno dei leader più realistici della CNT: « Si può mai credere che... con atti di violenza si sveglierà un interesse per il socialismo nell'animo dei nostri contadini? O che, terrorizzandoli in questo modo, li si conquisterà allo spirito innovatore prevalente nelle città e nelle borgate? »[18] Ma appunto questo sembravano credere alcuni compagni di Peiró, specialmente Durruti; e, anche quando non fu tentata la collettivizzazione, vennero soppressi gli intermediari nella distribuzione delle derrate agricole, e affidato l'approvvigionamento a comitati appositi.

In Andalusia, tradizionale culla dell'anarchismo agricolo, i contadini sfruttarono le potenzialità del periodo rivoluzionario con più entusiasmo dei loro fratelli catalani. Disgraziatamente, le comuni di viallaggio non sopravvissero a lungo perché, pochi mesi dopo l'inizio della guerra civile, le truppe franchiste occuparono gran parte della regione; ma, prima che ciò avvenisse, in molte località, ripetendo il modulo di insurrezioni passate, si disarmarono e incarcerarono le guardie civili, si bruciarono gli archivi, e si attuò il *reparto* della terra. Franz Borkenau, l'acuto giornalista e scrittore austriaco che visitò Castro del Rio, presso Cordova, nel settembre del 1936, vide che i latifondi erano coltivati dai braccianti sotto la direzione di comitati anarchici, che il denaro era stato abolito, e che i componenti la comune di villaggio ritiravano direttamente dai magazzini comunali le derrate alimentari disponibili, se e quando ve n'erano. Regnava una specie di rude puritanismo, tipico di almeno un filone anarchico:

Invano cercai qualcosa da bere, un caffè, del vino, una limonata. Il bar era stato chiuso come sede di commercio abusivo. Diedi un'occhiata alle botteghe. Erano così vuote, da lasciar prevedere

a breve scadenza la morte per fame. Eppure, di questo stato di cose sembrava che gli abitanti fossero orgogliosi. Erano contenti, mi dissero, che non si consumasse più del caffè; si sarebbe detto che nell'abolizione di cose inutili vedessero un miglioramento morale. I pochi beni che si potevano ottenere soltanto da di fuori, per lo più oggetti di vestiario, contavano di procurarseli in cambio del raccolto eccedente delle olive (sebbene nessun accordo del genere fosse stato concluso). Nutrivano per le classi superiori un odio più morale che economico. Non desideravano condurre la bella vita di coloro che avevano espropriato, ma sopprimerne i lussi che, per loro, erano altrettanti vizi.[19]

Castro del Río, da tempo nota come roccaforte anarchica, non è il solo esempio di comune libertaria. Ma in genere queste non durarono a lungo. Castro del Río fu espugnata dai franchisti non molto dopo la visita di Borkenau, dopo aspri combattimenti; altrove, le comuni, se sfuggirono alla stessa sorte, solo di rado poterono mantenere l'originaria purezza di intenzioni. Come in passato, la loro speranza di vita risiedeva nel trionfo generale della rivoluzione anarchica, e questo, ancora una volta, mancò.
Le difficoltà sorsero là dove la sfera d'azione controllata dagli anarchici era direttamente coinvolta nella guerra. Il comunismo libertario poteva funzionare temporaneamente in una zona remota, se gli abitanti erano disposti ad accettarne i principi di austerità; ma, era difficile amministrare secondo direttive anarchiche una fabbrica se essa aveva bisogno di materie prime provenienti da un'area controllata da forze ostili, su treni o autocarri nelle mani di un'organizzazione rivale. Sembra che, per qualche tempo, diverse fabbriche occupate e gestite dalla CNT funzionassero bene; Borkenau, per esempio, rimase colpito dal modo in cui lavorava uno stabilimento automobilistico di Barcellona, pur osservando che si dedicava non tanto a produrre automezzi nuovi, quanto a ripararne di vecchi. Quando però le scorte si esaurirono, e via via che la guerra si prolungava e la politica franco-

britannica impediva al governo di acquistare merci all'estero, l'inefficienza e il disordine di un'economia diretta da comitati autonomi apparvero evidenti, e perfino in seno alla CNT si cominciò a sentire la necessità di un coordinamento centrale.

Le difficoltà di applicare le dottrine anarchiche in una società che non solo non aveva completato la sua rivoluzione, ma stava combattendo una guerra feroce, vennero ancor più in luce nell'esercito. Appena scoppiata la guerra, gli iscritti alle diverse organizzazioni politiche e sindacali si erano costituiti in milizie armate, ognuna indipendente dall'altra, con bandiere, equipaggiamento (se ve n'era) e, soprattutto, comando, propri. La posizione anarchica non lasciava adito a dubbi: « Noi non possiamo essere soldati in uniforme. Noi vogliamo essere miliziani della Libertà. Al fronte, certo. Ma sulle barricate come soldati staccati dalle forze popolari, assolutamente no! » [36] Nel primo entusiasmo, alla mancanza di organizzazione e disciplina nelle colonne anarchiche poteva supplire l'ardore rivoluzionario; ma, quando la guerra sul fronte aragonese cominciò a battere il passo trasformandosi in una squallida e monotona guerra di trincea (ben rievocata da George Orwell, che combatteva con gli anarchici nelle milizie del POUM), gli svantaggi di questa specie di autonomia militare vennero in chiara luce. Ciò malgrado alcuni capi militari anarchici riuscirono ad ottenere considerevoli successi. Per esempio, Durruti costituì la più famosa colonna anarchica, invano cercando con essa di riprendere Saragozza, e nelle regioni occupate dalle sue forze militari cercò, come prima di lui aveva fatto Machno in Russia, di tradurre in pratica il principio che guerra e rivoluzione sono inseparabili (col risultato di accrescere la sua fama di violenza e terrorismo). Per lui, se l'avanzata anarchica portava alla rovina e alla distruzione di villaggi, ciò non aveva che l'effetto di rendere più vicina la rivoluzione sociale: « Io non aspetto per la rivoluzione

libertaria nessun aiuto da nessun governo al mondo » dichiarò a un corrispondente del « Montreal Star »: « Abbiamo sempre vissuto nei tuguri e nelle grotte. Sapremo come arrangiarci per qualche tempo. » Quanto alle rovine: « Noi sappiamo anche costruire. Siamo stati noi a costruire questi palazzi e queste città in Spagna, e in America, e altrove. Noi, i lavoratori, possiamo costruirne altre al loro posto. E di più belle. Non abbiamo la minima paura delle rovine. Noi stiamo per ereditare la terra. E di ciò non vi è dubbio. La borghesia può distruggere e rovinare il proprio mondo prima di lasciare la ribalta della storia. Noi, qui, nei nostri cuori, portiamo un mondo nuovo. Un mondo che sta nascendo in questo momento. »[38]

Quando nel novembre 1936 la situazione sul fronte di Madrid divenne critica, Durruti si lasciò convincere a trasferire dall'Aragona la sua colonna, forte di circa 3000 uomini, per contribuire alla difesa della capitale. Ma, diffidando della collaborazione con le altre forze che operavano a Madrid (dove l'influenza anarchica era molto meno netta che a Barcellona), insisté che gli fosse affidato un settore indipendente. La sua vanità e il suo orgoglio ricevettero però un duro colpo, perché, il giorno stesso in cui avevano occupato le nuove posizioni, i suoi uomini si rifiutarono di battersi sotto il fuoco dell'artiglieria franchista; e, sebbene Durruti cercasse insistentemente l'occasione per lavare questa macchia, il merito di aver salvato Madrid toccò quasi interamente alle Brigate internazionali paracomuniste che gli anarchici guardavano con diffidente sospettosità. Lo stesso Durruti non ebbe più occasione di mostrare le sue doti di condottiero di uomini, perché il 20 novembre, durante una pausa nei combattimenti, fu colpito da una pallottola che molti credettero sparata non dai « cecchini » di Franco, ma da uno dei suoi nemici politici o personali, forse un comunista, forse un estremista anarchico deluso dalla

politica di appoggio al governo adottata dalla CNT e dalla FAI. La sua morte privò il movimento di uno dei suoi più celebri e leggendari eroi, e i suoi funerali a Barcellona diedero l'ultima grande dimostrazione del potere di cui gli anarchici ancora disponevano con la sfilata di 200 mila militanti, qualcosa di simile al corteo che, ventiquattro anni prima a Mosca, aveva accompagnato la salma di Kropotkin, e in cui gli anarchici russi avevano potuto dare un'ultima manifestazione della loro forza prima che i bolscevichi li liquidassero per sempre. Ad appena un mese dalla morte di Durruti, l'organo sovietico « Pravda » dichiarava che « per quanto riguarda la Catalogna, l'epurazione dei trockijsti e degli anarchici è già cominciata, e sarà condotta con la stessa energia che nell'Unione Sovietica. »[38]

Era una dichiarazione prematura, perché gli anarchici non furono mai completamente « epurati » e le loro forze continuarono a recitare una parte a sé stante fino al termine della guerra civile. Un altro comandante anarchico, dopo la morte di Durruti, fu Cipriano Mera, che anzi poté raggiungere una posizione abbastanza elevata nell'esercito avendo finito con l'accettare un grado di organizzazione e disciplina che forse Durruti avrebbe considerato eccessivo. Come dirà egli stesso nel dicembre 1937:

> Il sangue versato nella lotta dai miei fratelli mi fece cambiare idea. Capii che, per non essere definitivamente battuti, dovevamo organizzare un nostro esercito, un esercito disciplinato ed efficiente per la difesa dei lavoratori. Perciò non esitai ad infondere in tutti i combattenti la consapevolezza della necessità di sottomettersi a nuovi principi in campo militare.[39]

Man mano che le esigenze della guerra imponevano una maggior disciplina e un più stretto controllo centrale, le colonne organizzate dalla CNT e dalla FAI persero dovunque il loro carattere specificamente anarchico. Così la « colonna di ferro » che in luglio, allo scoppio della

rivoluzione, era stata costituita a Valenza con un'alta percentuale di ex detenuti, e che senza dubbio comprendeva, oltre a un certo numero di idealisti anarchici, un gruppo non trascurabile di delinquenti comuni, venne trasferita sul fronte di Teruel e, nel marzo 1937, dovette riorganizzarsi in brigata di tipo convenzionale perché solo così avrebbe ottenuto i rifornimenti indispensabili. Fu soprattutto il problema della dotazione di materie prime, armi e munizioni, che portò al declino degli anarchici spagnoli. Di fronte alla penuria generale di beni di prima necessità, l'idea rivoluzionaria di milizie approvvigionate da stabilimenti gestiti secondo principi libertari era inevitabilmente destinata a scomparire, mentre gli aiuti che il governo poteva ricevere soltanto dall'URSS contribuivano ad aumentare l'influenza dei comunisti e a favorire l'eclissi o l'eliminazione dei loro rivali. La pressione comunista a favore di un controllo e di una disciplina centralizzati corrispondeva indubbiamente agli interessi di efficienza dell'esercito; ed era d'altronde evidentemente intollerabile una situazione in cui gruppi armati in concorrenza reciproca cercavano di rubarsi l'un l'altro le armi e le munizioni, come quando, nel marzo 1937, i comunisti riuscirono ad impadronirsi di dodici carri armati di un deposito anarchico di Barcellona presentando un falso ordine di consegna.[40]

Ma la tragedia dei dirigenti anarchici fu che più concessioni facevano per rendere possibile uno sforzo militare unitario, meno riuscivano a esercitare sul corso degli eventi l'influsso e, meno ancora, il controllo in cui avevano sperato. Quando, nel luglio 1936, Durruti e García Oliver si erano incontrati col presidente Companys, questi aveva riconosciuto la vitale necessità di un apporto della CNT in una situazione che, in quei giorni, nessuno si aspettava degenerasse in una guerra lunga e generalizzata, I leader della CNT erano allora ben decisi a conservare la loro autonomia e a difendere i principi di cui si

erano sempre fatti i portavoce rifiutandosi di partecipare al governo o di lasciarsi coinvolgere nella politica ufficiale. Il loro organo madrileno scriveva nel settembre:

> Molti forse si stupiranno che la CNT, una delle principali forze operanti per la vittoria del popolo sul fronte e nelle retrovie... non faccia parte del governo. Indubbiamente, se la CNT si lasciasse ispirare da idee politiche, il numero dei suoi posti al governo sarebbe almeno pari a quello di cui dispongono l'UGT e i socialisti. Ma la CNT ribadisce una volta di più la sua incrollabile fedeltà ai postulati antiautoritari del suo programma, e la sua convinzione che la società possa essere trasformata in senso libertario solo mediante l'abolizione dello Stato e l'avocazione alla classe operaia del controllo dell'economia.[41]

Senonché, così come in Francia, durante la prima guerra mondiale i sindacalisti avevano dovuto riconoscere l'esistenza dello Stato e collaborare col governo, nel giro di poche settimane gli anarchici spagnoli della CNT e della FAI si trovarono di fronte al colpo di scena della nomina a ministri del governo centrale della repubblica di quattro fra i loro dirigenti più autorevoli. Alla fine di settembre, un loro rappresentante aveva assunto in Catalogna il dicastero dell'Economia. Un mese dopo, man mano che la crisi militare si aggravava e i partiti di sinistra tendevano a far causa comune, dimenticando temporaneamente gli antichi dissapori nella speranza di sconfiggere Franco e sventare la minaccia incombente su Madrid, la CNT sacrificò un altro lembo della sua purezza dottrinale per accordarsi con l'UGT su un programma accettabile ad ambo le parti, che implicava l'ammissione di un comando unico, di una disciplina militare, e della coscrizione obbligatoria (alla cui necessità per mantenere il flusso del reclutamento si era dovuto inchinare anche Machno durante la guerra civile russa), e che segnava la fine delle espropriazioni a danno dei medi e piccoli proprietari terrieri e industriali. Era già un chiaro indizio del punto fino al quale, malgrado le accanite

resistenze di una parte dei militanti e soprattutto dei giovani, i capi della CNT erano disposti a spingersi nel giudicare temporaneamente sospesa la loro rivoluzione. Ma, alla fine di ottobre, con le truppe franchiste che stringevano nella loro morsa la capitale facendone apparire imminente la caduta, la situazione della repubblica si presentava in una luce così sinistra che, superando le ultime perplessità in un'atmosfera di emergenza, gli anarchici accettarono di partecipare al governo non più soltanto catalano, ma centrale.
Ora, se in Catalogna gli anarchici si erano messi a posto la coscienza parlando della *Generalitat* come di un consiglio regionale di difesa, a Madrid, entrando nel governo, non potevano non lasciar cadere anche questa finzione. Lo stesso organo che sei settimane prima aveva ribadito l'incrollabile fedeltà della CNT ai suoi principi, ora proclamò: « Per vincere la guerra e salvare i popoli del mondo, siamo pronti a collaborare con chiunque in un organo direttivo, si chiami consiglio o governo. »[6] La collaborazione ministeriale era giustificata senza dubbio da sani motivi pratici e, cercando così, in un'ora critica, di favorire l'unità delle forze repubblicane e nello stesso tempo di aver voce in capitolo nella condotta della guerra, i quattro esponenti della CNT davano una prova di coraggio e di buon senso. I nuovi ministri erano fra i più autorevoli leader anarchici. Juan Peiró, un ex vetraio con una vasta esperienza di organizzazione sindacale, si era a lungo opposto decisamente alla partecipazione dei sindacati alla politica, e alla tendenza collaborazionista di Pestaña; ma le esperienze del regime di Primo de Rivera e dei primi giorni di repubblica l'avevano indotto a temperare l'originaria intransigenza di principio e, sottoscrivendo il Manifesto dei trenta, si era schierato per la disciplina e l'organizzazione contro la fede nello slancio spontaneo e non coordinato dei militanti anarchici. La sua frattura con la CNT era stata sanata poco prima

dell'inizio della guerra civile, ma Peiró continuava a rappresentare in seno alla confederazione l'ala più moderata e, divenuto ministro dell'Industria, si oppose alla collettivizzazione con la forza, secondo una linea che lo avvicinava più ai sindacalisti francesi che ai suoi compagni della FAI. A reggere il ministero del Commercio (uno dei due in cui era stato diviso l'originario dicastero dell'Industria e del Commercio per aumentare il numero dei portafogli) fu chiamato un altro moderato, Juan López Sánchez, leader dell'importante federazione sindacale di Valenza; mentre gli altri due ministri anarchici rappresentavano l'ala più militante dell'anarchismo ed erano fra gli esponenti di primo piano nella FAI. Il trentacinquenne García Oliver, dopo Buenaventura Durruti capo indiscusso degli anarchici catalani, cioè di quelli che erano stati la punta dell'insurrezione armata nel gennaio 1933, ebbe il ministero della Giustizia, e, dopo di aver fatto il gesto tipicamente anarchico di distruggere gli archivi delle prigioni iberiche, sorprese molti dei suoi compagni con l'efficienza e il senso pratico con cui provvide a una prima riforma del codice e dell'amministrazione della giustizia (che, fra l'altro, facilitava ai poveri il ricorso ai tribunali rendendo meno costosa la procedura), all'istituzione di tribunali popolari per i delitti contro la repubblica derivanti dallo stato di guerra, e all'apertura di campi di lavoro in cui i condannati potessero, almeno in teoria, rendersi utili in attività produttive. Alla sanità pubblica andò una rappresentante del più puro anarchismo intellettuale, Federica Montseny, nata da una famiglia di intellettuali anarchici di Barcellona (il padre era un noto scrittore e propagandista che scriveva sotto lo pseudonimo di Federico Urales). Oratrice veemente e molto popolare, di una sincerità, di un'onestà e di una chiarezza intellettuale che imponevano un grande rispetto, la Montseny ebbe scarse opportunità, nel suo ministero, in un governo di guerra, di

quel posto? Per altri poteva essere la meta ultima, l'appagamento di smisurate ambizioni. Per me era soltanto la rottura con tutta un'opera e con tutta una vita, con tutto un passato legato alla vita dei miei padri. E, come tale, rappresentò per me uno sforzo tremendo sostenuto a prezzo di molte lacrime. Accettai. Accettai vincendo me stessa... Così partimmo per Madrid.[39]

Questa decisione amara era il risultato logico dell'atteggiamento preso dagli anarchici dopo l'insurrezione del 19 e 20 luglio a Barcellona, quando avevano accettato di collaborare col presidente Companys e col suo governo. Pur comprendendo che a Barcellona nulla avrebbe impedito loro di spingere la rivoluzione fino in fondo, e di procedere a riorganizzare la società secondo i loro principi, i dirigenti anarchici erano troppo esperti per non rendersi conto che, nelle condizioni di guerra civile e con una rivoluzione trionfante solo in aree circoscritte, un simile corso non poteva durare a lungo e che dovevano collaborare, almeno temporaneamente, con altri gruppi, in specie con l'UGT e i socialisti, non diciamo per conseguire i loro fini rivoluzionari, ma soprattutto per sopravvivere. D'altra parte, conoscevano troppo bene quale sorte era toccata agli anarchici nella rivoluzione russa, per non temere che, restando in disparte dai partiti politici che controllavano il governo, i loro rivali socialisti e comunisti ne avrebbero minato le posizioni. Infine, nella crisi determinata dalla minaccia incombente su Madrid, uno sforzo coordinato era in un modo o nell'altro indispensabile, se si voleva impedire a Franco di ottenere subito una vittoria per la quale gli anarchici non solo avrebbero perduto tutto ciò che avevano conquistato, ma avrebbero subito rappresaglie tali da mettere in forse la stessa esistenza del loro movimento. I ministri anarchici speravano, insomma, che la loro presenza al governo da un lato facilitasse la collaborazione con le altre correnti operaie e repubblicane, e dall'altro, con la gigantesca forza della CNT alle spalle, riuscisse ad

orientare nel senso da essi auspicato la politica e le istituzioni della repubblica.
Entrambe queste speranze andarono deluse. Nei sei mesi in cui gli anarchici rimasero al governo, i rapporti coi socialisti e i comunisti peggiorarono fino a rasentare i limiti di una guerra civile, mentre l'intero edificio dei comitati operai che rappresentavano per gli anarchici l'unico modo naturale di fare la guerra, cedeva il posto a un insieme di misure ortodosse di centralizzazione e controllo governativi o municipali. Era questo un effetto, in particolare, della crescente influenza dei comunisti e della loro decisione di sopprimere ogni organizzazione concorrente. Gli stalinisti potevano rafforzare le proprie posizioni grazie anche al fatto che l'unica fonte esterna di aiuti materiali per la repubblica era l'URSS, per questa ragione i comunisti, gli unici in grado di assicurare questi aiuti, assumevano un'importanza del tutto sproporzionata alla loro originale forza numerica. A loro volta, i leader socialisti continuavano ad illudersi che, presentandosi al mondo esterno in una veste rispettabile e non rivoluzionaria, Francia e Inghilterra si sarebbero decise ad abbandonare la politica di non intervento e a fornire una parte del materiale di cui la repubblica aveva bisogno così urgente. E quindi, come ripeteva ai suoi colleghi anarchici il primo ministro socialista Largo Caballero, non si doveva far nulla per danneggiare gli investimenti franco-britannici. Così, la pressione esercitata da comunisti e socialisti perché l'unità (e uniformità) del Fronte Popolare divenisse una realtà operante, e il desiderio di Largo Caballero e degli altri ministri di smorzare le tinte rivoluzionarie della politica governativa, cospiravano nel mettere la minoranza anarchica di fronte all'alternativa di stringere compromessi inconciliabili con i loro principi, o altrimenti dimettersi chiamando i loro seguaci a dimostrare contro il governo nello stesso momento in cui la vittoria nella guerra sembrava la cosa più impor-

tante di tutte. La soluzione adottata fu la prima, e a poco a poco gli anarchici videro sfumare le conquiste delle prime settimane di guerra civile. Le colonne di miliziani vennero convertite in brigate regolari, con disciplina, ufficiali permanenti e comandi centralizzati. L'anarchismo estremo delle comuni libertarie fu a poco a poco soffocato dalle requisizioni statali. Quando i villaggi non erano, come Castro del Rio, occupati dai franchisti, il carattere genuinamente anarchico delle prime insurrezioni scomparve di fronte alla resistenza dei piccoli contadini, fittavoli e mezzadri che, ben lieti di aumentare l'estensione dei loro terreni a spese dei proprietari assenteisti, non lo erano altrettanto di consegnare a un « collettivo » il fazzoletto di terra già ottenuto in proprietà. Gli anarchici della FAI avevano, in argomento, idee precise e radicali: « Non possiamo accettare la piccola conduzione agricola, perché la proprietà privata del suolo genera sempre una mentalità borghese, calcolatrice ed egoista, che noi vogliamo sradicare per sempre » [44] scriveva uno dei loro organi di stampa. E di fronte al fallimento, gli anarchici furono costretti ad ammetterlo:

> È contro la mentalità retriva della maggioranza dei piccoli contadini che si è dovuto maggiormente combattere. Immaginate un po' che cosa voleva dire, per un piccolo contadino abituato al suo pezzetto di terra, al suo mulo, alla sua misera capanna, al suo povero raccolto... sbarazzarsi di questo secolare fardello e dire: Prendetelo, compagni. Il mio umile patrimonio è di tutti. Siamo tutti eguali. Una nuova vita è cominciata per noi! [45]

Un sacrificio simile non erano disposti a farlo, non solo i piccoli contadini e bottegai, ma lo stesso governo, i cui esponenti socialisti o repubblicani contavano appunto sull'appoggio di quei ceti.

A mano a mano che le concrete necessità della guerra e l'ostinazione della natura umana corrodevano, per infine distruggerlo, il programma economico e militare degli anarchici, anche la loro insistenza sul decentra-

mento e sul governo mediante comitati veniva meno. Tutto ciò in cui ormai speravano i sindacalisti moderati del tipo Peiró o López Sánchez era una repubblica federativa con un certo grado di controllo operaio dell'industria: ma, prolungandosi la guerra, peggiorando la situazione economica e militare, e crescendo l'influenza comunista nel governo, anche a questo si dovette rinunciare. Le previsioni degli estremisti della FAI che si erano opposti alla collaborazione governativa sembravano confermate, non meno delle cupe profezie di anarchici stranieri, come il veterano pubblicista Sebastien Faure, superstite dell'era eroica dell'anarchismo in Francia, che visitò la Spagna nei primi giorni di guerra, o come certi compagni e simpatizzanti stranieri. Gli italiani della colonna Durruti, ridotti di numero in seguito alla cessione di una parte degli effettivi al battaglione italiano delle Brigate internazionali, non cessarono tuttavia di mostrarsi particolarmente refrattari, rifiutando ogni tipo di collaborazione con le forze militari regolari che poteva comportare la perdita della propria autonomia.[46] Nello stesso movimento spagnolo, queste idee erano condivise da una minoranza tutt'altro che trascurabile di estremisti, pronti, se necessario, ad esprimerle a gran voce. Il prestigio rivoluzionario di un García Oliver o di una Federica Montseny, se era sufficiente a vincere molte opposizioni, non era però inesauribile. Nei primi mesi del 1937, i rapporti fra gli anarchici e il filocomunista PSUC (Partido Socialista Unificado de Cataluña) divennero, a Barcellona, sempre più tesi; aspre controversie scoppiarono quando i socialisti abolirono il razionamento ed eliminarono i comitati che gli anarchici avevano in origine costituito. Anche altrove esplosero vivaci contrasti, per esempio a Valenza, quando un villaggio di agrumicultori si ribellò al governo perché il comitato sindacale che ne acquistava il raccolto non era disposto a pagarlo al prezzo che i contadini ritenevano equo. Nel febbraio

1937, quando le colonne anarchiche sul fronte aragonese si trovarono a corto di armi e munizioni, la FAI minacciò di ritirare dal governo i suoi ministri se una così palese discriminazione non fosse cessata. Un mese dopo, i rappresentanti anarchici della *Generalitat* catalana si dimisero perché i repubblicani e i socialisti insistevano che fosse costituita una forza di polizia unificata e venissero sciolte le pattuglie rivoluzionarie, accettando di riprendere il loro posto solo dopo che i delegati della CNT nel governo centrale li avevano scongiurati di non incrinare la solidarietà del *Frente Popular*. In aprile, tuttavia, la tensione si aggravò nuovamente, sia perché gli estremisti della FAI erano sempre più insofferenti della politica di collaborazione dei loro leader e dell'atteggiamento dei rivali socialisti e comunisti, sia perché, d'altra parte, il POUM entrava in conflitto aperto con questi ultimi, decisi come essi erano a sopprimerlo. Alla fine dello stesso mese, tutti i dissensi accumulati esplosero in guerra aperta. Mentre il giornale anarchico «Solidaridad Obrera» si scagliava contro i comunisti, le due parti passavano a vie di fatto: il 25 aprile fu trovato ucciso un giovane esponente socialista; due giorni dopo, la stessa sorte toccò a otto anarchici, fra cui il sindaco della cittadina di frontiera di Puigcerdà, che aveva tentato di mettere sotto controllo i funzionari della dogana. La stampa socialista rispose attaccando gli *incontrolados* della FAI, che rappresentavano una minaccia sempre suscettibile di risvegliare nei borghesi e piccolo-borghesi di Barcellona il ricordo non solo del luglio 1936, ma delle sanguinose battaglie di strada di vent'anni prima.

Il primo maggio, giorno tradizionalmente dedicato alla riaffermazione della solidarietà di tutti gli sfruttati contro i loro sfruttatori, ogni manifestazione fu sospesa per timore che degenerasse in uno scontro aperto tra fazioni opposte. A Valenza, i dirigenti anarchici e quelli socia-

listi lanciavano accorati appelli all'unità, ma intanto, a Barcellona la situazione diventava esplosiva. I combattimenti ebbero inizio il 3 maggio. Come e perché siano scoppiati è tuttora difficile stabilire. I comunisti e i socialisti ne scaricarono la responsabilità sui dissidenti di sinistra: il POUM e gli anarchici; questi li presentarono come il risultato di una provocazione comunista; e non è neppure escluso che agenti di Franco lavorassero sott'acqua per mettere l'una contro l'altra le organizzazioni operaie rivali. Comunque, le passioni erano talmente arroventate che il minimo incidente, qualunque origine avesse, poteva scatenare una battaglia di portata maggiore. Essa cominciò alla centrale telefonica di Barcellona. L'edificio era stato occupato da un comitato misto di rappresentanti della CNT e della UGT e di un delegato del governo, e l'arrivo del commissario all'ordine pubblico, che era del PSUC, per indagare circa le voci di un controllo della CNT sulle comunicazioni telefoniche, fu la scintilla che provocò l'incendio. In un primo momento, si combatté da un piano all'altro della *Telefonica;* ma ben presto tutta la città scese in campo, divisa fra i quartieri periferici tradizionalmente anarchici e quelli centrali controllati dalle forze governative e dalla UGT, gli uni in lotta aperta con gli altri.
Rapidamente la situazione precipitò. Il governo catalano accettò di ritirare la polizia dalla centrale telefonica come pretendeva la CNT, ma si rifiutò di sospendere il commissario all'ordine pubblico e il ministro degli Interni, che la CNT accusava di aver provocato i disordini [illegible]. L'indomani, García Oliver e Federica Montseny accorrono da Valenza e, con il loro prestigio rivoluzionario scendono coraggiosamente nelle strade cercando di convincere i compagni di fede a sospendere il fuoco. Una tregua è temporaneamente conclusa il 5 maggio; ma i combattimenti riprendono il giorno dopo, e per altre quarantotto ore una guerra fratricida divampa in tutta la città, men-

tre, con la colonna Durruti pronta a marciare da Lerida su Barcellona, il conflitto minaccia di allargarsi. A Valenza, sebbene dapprima riluttante ad aggravare la tensione, il governo decide infine di ristabilire l'ordine con la forza, e spedisce a Barcellona 5000 guardie. Ancora una volta gli anarchici constatano che, sussistendo un governo centrale, un potere locale è insufficiente, e sono costretti ad abbandonare la lotta. L'8 maggio, i capi della CNT invocano lo smantellamento delle barricate e il ritorno alla calma: alla base, non resta che ubbidire.
Il bilancio risultò di circa 400 morti e 1000 feriti. Tra le vittime figurava uno dei rappresentanti più noti dell'anarchismo italiano, Camillo Berneri, ucciso a bruciapelo. Ma le ripercussioni sul movimento spagnolo furono assai più gravi della perdita di un numero per quanto elevato di individui, perché agli scontri di Barcellona seguirono immediatamente la caduta del governo di Largo Caballero e la sua sostituzione con un ministero di impostazione più decisamente comunista. I quattro ministri anarchici, che più volte avevano aspramente criticato Caballero, in questa circostanza lo appoggiarono soprattutto perché i comunisti e quei socialisti che gli erano avversi rivendicavano la messa al bando dei dissidenti di sinistra, e al momento della sua caduta si dimisero. L'esperimento, forse inevitabile ma certo condannato a priori, della partecipazione anarchica al governo, era così finito. Anche se il nuovo governo dichiarò illegale il POUM, arrestando molti dei suoi militanti, la CNT nel suo insieme conservava una tale forza ed influenza, che fu impossibile scioglierla; ma nulla poté impedire, ad esempio, la soppressione del comitato che essa aveva istituito per controllare l'amministrazione provinciale dell'Aragona. Il linguaggio del decreto che scioglieva il Consiglio di difesa dell'Aragona e nominava al suo posto un governatore generale mostra come l'abbandono dei principi anarchici fosse stato an-

posto in modo completo, anche se in parte giustificabile:

> Le necessità morali e materiali della guerra esigono imperiosamente la concentrazione dell'autorità dello Stato... La dispersione e suddivisione del potere e delle sue competenze ha indebolito in più di un caso l'efficacia dell'azione.[40]

Era vero: e, una volta di più, nel turbine di una guerra che continuavano a combattere, agli anarchici non restò che piegarsi.

Dal giugno 1937 alla fine della guerra, il ruolo della CNT e della FAI divenne sempre meno importante; e, sebbene alcuni estremisti ribadissero la loro opposizione ad ogni autorità, i due organismi finirono sempre più per assomigliare a un movimento sindacale e a un partito politico di tipo tradizionale. Difficile risultò soprattutto la posizione della FAI: o tornare alle origini, ridiventando un gruppo cospirativo organizzato, in grado di mantenere su un binario rivoluzionario la CNT, o altrimenti fondersi con essa e, nella situazione di emergenza della guerra civile, adottare finalità dichiaratamente politiche. All'inizio della guerra, essa aveva sperato di poter conservare i suoi caratteri primitivi: « Nostro dovere è di tener vivo un organismo, che rappresenta le idee in cui si riassume il magnifico corpo di dottrina, che con tanto impegno abbiamo difeso ed arricchito mediante la sua applicazione. » Poiché le necessità dello stato di guerra costringevano i sindacati a collaborare con i partiti politici, era tanto più urgente che la FAI operasse a guisa di « un motore che produca la quantità favolosa di energia indispensabile per indirizzare i sindacati nel senso che meglio risponde alle ansie rinnovatrici ed emancipatrici dell'Umanità. »[41]

Ma nel 1938 gli anarchici avevano ormai dovuto abbandonare questa prospettiva. L'insuccesso della loro rivoluzione, l'impotenza dei loro ministri, la minaccia di repressione dopo i fatti di Barcellona, mostravano tutti

insieme quale abisso li separava dalla realizzazione dei loro sogni. La CNT tendeva sempre più a trasformarsi in un'organizzazione impegnata nello sforzo di guerra, in collaborazione sia con l'UGT sia col governo. Quando un leader socialista salutò il patto d'intesa fra la CNT e l'UGT con le parole: « Al disopra di questo documento, Bakunin e Marx si abbracciano »,[34] quelli che si erano dovuto sacrificare erano in realtà i principi di Bakunin. Nella primavera 1938, allorché la vittoria di Franco parve imminente, un delegato della CNT tornò al governo; e, a riprova di quanto fosse scaduta l'influenza della CNT, essa dovette accontentarsi di un portafoglio invece dei quattro che prima aveva detenuto, né esiste alcuna testimonianza che Segundo Blanco abbia da allora esercitato il minimo controllo sulla condotta della guerra.

Nell'ottobre dello stesso anno, i rappresentanti della CNT, della FAI e della Gioventù anarchica, riuniti a congresso (con la partecipazione di Emma Goldman), ridiscussero i principi primi dell'anarchia, e i libertari puri si trovarono in minoranza rispetto ai compagni disposti a rivedere le proprie idee e ad accettare la dura realtà della vita moderna. Come osservava un oratore:

> Dobbiamo oggi sacrificare il nostro bagaglio letterario e filosofico, per ottenere l'egemonia domani. Responsabile delle angustie in cui ci dibattiamo è il rifiuto dei nostri compagni di accettare a priori il militarismo.[35]

Ma, sebbene redigessero nuovi piani di organizzazione del movimento e ribadissero la loro fede nelle idealità tradizionali, gli anarchici, come tutti gli altri movimenti in campo repubblicano, erano impotenti a evitare la sconfitta. All'ultima ora, nel marzo 1939, Cipriano Mera, uno dei pochi comandanti anarchici che avessero mantenuto la loro posizione nell'esercito e, insieme, il loro prestigio, tentò disperatamente di impedire uno sfacelo

completo servendosi della sua influenza per appoggiare il tentativo di pace negoziata del colonnello Casado, malgrado l'espressa decisione del governo di combattere fino allo stremo delle forze. Tutto fu vano, ancora una volta; e gli anarchici subirono perdite spaventose nell'ondata di rappresaglie con cui Franco celebrò la sua vittoria. Alcuni morirono in un ultimo gesto di resistenza; alcuni ripararono all'estero;[32] altri, meno fortunati, furono consegnati da Pétain a Franco nel 1940, come Juan Peiró. I più, se sfuggirono alla morte immediata, non evitarono l'arresto; e una parte è tuttora in prigione. Certo, la tradizione anarchica in Spagna non è morta; ma è impossibile dire quale peso (e in che forma) possa ancora avere, e se (come è ben difficile) riguadagnerà il terreno perduto a favore dei comunisti durante la guerra civile. Ma il suo ruolo storico è ben riassunto dal suo maggiore storiografo recente, José Peirats:

Qualcuno potrà addurre una certa sproporzione tra lo sforzo compiuto dalla classe operaia spagnola e i precari risultati conseguiti... Ciò che resiste a qualunque critica, ciò che va oltre qualunque pretesa o desiderio di efficacia, è il fondo di generoso idealismo, di onestà, di spirito di lotta e sacrificio, dei libertari spagnoli.[33]

[1] Cfr. per esempio, Joaquín Maurín, *Hacia la segunda revolución*, Barcelona 1935.

[2] R. Mella, citato in J. Díaz del Moral, *Historia de las Agitaciones Campesinas Andaluzas-Córdoba*, Madrid 1929, p. 90.

[3] Per le idee e la vita di Pi y Margall, cfr. Alistair Hennessy, *The Federal Republic in Spain*, London 1962.

[4] Casimiro Martí, *Orígenes del Anarquismo en Barcelona*, Barcelona 1959, p. 37.

[5] Anselmo Lorenzo, *El Proletariado Militante*, Mexico s. d., p. 162.

[6] Per un'esposizione dei fatti di Alcoy, cfr. Rafael Coloma, *La Revolución internacionalista alcoyana de 1873*, Alicante 1959.

[7] Persino una benpensante damigella spagnola come la futura imperatrice Eugenia, aveva letto, a diciott'anni, Fourier. Cfr. Theodore Zeldin, *Emile Ollivier and the Liberal Empire of Napoleon III*, Oxford 1963, p. 91.

[8] Gerald Brenan, *The Spanish Labyrinth*, London 1960, p. 156 (trad. it. *Il volto della Spagna*, Bari 1954).

[9] Cfr. R. Rocker, *Fermín Salvochea*, Ediciones Tierra y Libertad 1945. Una vivace ricostruzione romanzesca ne *La Bodega*, di Blasco Ibáñez, dove il personaggio di Fernando Salvatierra è ispirato a Salvochea.

[10] Cfr. Sol Ferrer, *La vie et l'oeuvre de Francisco Ferrer*, Paris 1962.
[11] Citato in Yvonne Turin, *L'Education et l'Ecole en Espagne de 1874 à 1902*, Paris 1959, p. 335.
[12] *Ibid.*, p. 337.
[13] Federica Montseny, *Anselmo Lorenzo: el hombre y la obra*, Toulouse s. d., p. 38.
[14] S. Ferrer, *op. cit.*, p. 251.
[15] Cfr. Ramiro Marcos [illegible], *Origen, Desarrollo y Trascendencia del Sindicalismo*, Mexico 1960.
[16] J. Díaz del Moral, *op. cit.*, p. 61.
[17] *Ibid.*, p. 305.
[18] *Ibid.*, pp. 262 sgg.
[19] *Ibid.*, p. 227.
[20] Citato in Manuel Buenacasa, *El Movimiento Obrero Español 1886-1926*, Barcelona 1928, pp. 31-32.
[21] J. Peirats, *La CNT en la Revolución Española*, Toulouse 1951, 3 voll., I, p. 7.
[22] *Ibid.*, I, pp. 42-43.
[23] *Ibid.*, I, pp. 46-47.
[24] G. Brenan, *The Spanish Labyrinth*, cit., p. 252.
[25] J. Peirats, *op. cit.*, I, p. 52.
[26] *Ibid.*, p. 58.
[27] Cfr. le interessanti pagine, basate sullo studio della stessa Casas Viejas, in E. J. Hobsbawm, *Primitive Rebels*, cit., pp. 84 sgg.; cfr. anche Peirats, *op. cit.*, I, pp. 55 sgg.
[28] Per un'analisi degli atteggiamenti anarchici in questo periodo, cfr. Edward Conze, *Spain Today*, London 1936.
[29] I discorsi e le principali mozioni di questo congresso appaiono in J. Peirats, *op. cit.*, I, pp. 109 sgg.
[30] Federica Montseny, in «Solidaridad Obrera», 22 dic. 1936, citato in Burnett Bolloten, *The Grand Camouflage*, London 1961, p. 26.
[31] J. Peirats, *op. cit.*, pp. 162-63.
[32] «Revista Blanca», 8 giugno 1934, in Burnett Bolloten, *op. cit.*, p. 67, n. 21.
[33] Per la particolare posizione dei *Rabassaires*, di cui Companys era stato [illegible], cfr. Brenan, *op. cit.*, pp. 270 sgg.
[34] Citato in B. Bolloten, *op. cit.*, p. 74.
[35] Franz Borkenau, *The Spanish Cockpit*, London 1937, p. 167. Cfr. anche l'analoga descrizione della Comune di [illegible], nella provincia di Castellón, in H. E. Kaminski, *Ceux de Barcelone*, Paris 1937, pp. 115 sgg. (trad. it. di D. Isnardi, *Quelli di Barcellona*, Milano, Mondadori, 1950, pp. 94 sgg.).

[36] Hugh Thomas, *The Spanish Civil War*, Londra 1961, p. 189 (trad. it. di F. Bernardini Marzolla, *Storia della guerra civile spagnola*, Torino, Einaudi, 1964, p. 198).

[37] «Montreal Star», 30 ott. 1936, cit. in Vernon Richards, *Lessons of the Spanish Revolution*, Londra 1953 (trad. it. di L. Sautto, *Insegnamenti della rivoluzione spagnola* [1936-1939], Napoli ed. RL, 1957, pp. 184-85), al quale rimandiamo il lettore per una critica «ortodossa» della politica di collaborazione adottata dalla CNT e dalla FAI in quegli anni.

[38] «Pravda», 17 dic. 1936, citato in H. Thomas, *op. cit.*, p. 363 (trad. it. cit., p. 385).

[39] «CNT», 30 sett. 1937, citato in B. Bolloten, *op. cit.*, p. 251.

[40] Cfr. J. Peirats, *op. cit.*, II, pp. 172 sgg.

[41] «CNT», 5 sett. 1936, in B. Bolloten, *op. cit.*, pp. 155-56.

[42] «CNT», 25 ott. 1936, citato *ibid.*, p. 158.

[43] Non rimase però a lungo nella capitale, perché subito dopo la formazione del nuovo governo, questo decise, contro l'opposizione degli anarchici, di trasferirsi a Valenza. Cfr. J. Peirats, *op. cit.*, II, pp. 270-72.

[44] «Tierra y Libertad», 16 genn. 1937, citato in B. Bolloten, *op. cit.*, p. 57.

[45] Il segretario della CNT alla Federazione dei contadini di Castiglia, in «Juventud Libre», 10 luglio 1937, citato in B. Bolloten, *op. cit.*, p. 72.

[46] Sugli anarchici italiani in Spagna, cfr. *Un trentennio di attività anarchica*, Forlì s. d., pp. 192-201.

[47] Entrambi erano anarchici, e ciò può spiegare la particolare asprezza di stato d'animo dall'una e dall'altra parte.

[48] J. Peirats, *op. cit.*, II, p. 360.

[49] Circolare n. 5 della FAI, ottobre 1936, in Peirats, *op. cit.*, II, p. 319.

[50] Luis Araquistain, in J. Peirats, *op. cit.*, III, p. 53.

[51] J. Peirats, *op. cit.*, III, p. 304. L'oratore, Mariano R. Vazquez, segretario generale della CNT, fu trovato ucciso a Parigi nel 1939, forse vittima di estremisti anarchici, contrari al suo realismo tattico.

[52] J. Peirats, *op. cit.*, I, p. X.

[53] Federica Montseny è in Francia, dove continua strenuamente a organizzare gli operai spagnoli; García Oliver è in Messico.

x. *Conclusione*

« Date fiori ai ribelli caduti » dice un verso dell'inno del primo maggio che Bartolomeo Vanzetti aveva cominciato a tradurre dall'italiano in carcere. E certo, se si guarda ai ripetuti insuccessi dell'anarchismo in azione, culminanti nella tragedia della guerra civile spagnola, si è tentati di intonare la stessa nota elegiaca. Le contraddizioni e le inconsistenze della teoria anarchica, la difficoltà se non l'impossibilità di tradurla in pratica, sembrano tutte illustrate dalle esperienze dell'ultimo secolo e mezzo. Resta però il fatto che l'anarchia è una dottrina alla quale, in ogni generazione, un certo numero di uomini e donne si è sentito attratto, e le cui idee conservano tuttora un fascino, sebbene, forse, piú come credo di etica personale che come forza sociale rivoluzionaria. I piú, fra coloro che l'abbracciarono, non erano degli psicopatici – anche se alcuni terroristi lo furono senza dubbio – ma dalle persone che vedevano in essa un ideale rivoluzionario concreto e una speranza suscettibile di

realizzarsi. I filosofi anarchici – un Godwin e perfino un Proudhon o un Kropotkin – possono aver finito col ritenere che la loro critica della società presente fosse più teorica che pratica, e che il sistema di valori sociali di cui si facevano promotori non fosse immediatamente attuabile; ma certo credevano che un giorno potesse attuarsi. D'altra parte, alla massa di quei poveri, contadini e operai che, dal 1880 in poi, accettarono l'anarchia come base di azione, sembrava che la rivoluzione totale promessa dagli anarchici offrisse una speranza immediata di vittoria; che, anzi, fosse l'unica possibilità di migliorare la propria disperata situazione.
L'anarchia è necessariamente un credo di « tutto o nulla »: e ha quindi avuto meno successo nei paesi in cui si può ancora sperare di ottener qualcosa dall'ordine esistente. Quando un sindacato può strappare salari più alti o condizioni di lavoro migliori, e quando un partito politico riesce a introdurre delle riforme e a raddrizzare dei torti, la soluzione estrema di una rivoluzione completa sembra meno desiderabile. In questi limiti, la convinzione di Bakunin che i veri rivoluzionari siano coloro che non hanno nulla da perdere, ha trovato conferma. Tuttavia, l'anarchismo in azione si è sempre scontrato nel fatto che, piaccia o no, tutti i paesi occidentali – e perfino la Spagna e la Russia dove sembrava avere migliori prospettive di successo – hanno optato per l'azione politica e per un governo centralizzato come mezzo per raggiungere una società nuova. « Il governo dell'uomo » non è più prossimo a cedere il posto all'« amministrazione delle cose » di quando i socialisti utopistici avanzarono questa idea nella prima metà del secolo scorso. Il partito politico, così aborrito da ogni buon anarchico, è divenuto l'organo caratteristico di governo novecentesco, tanto che perfino le dittature contemporanee si sono servite del partito unico come mezzo per esercitare la propria tirannide invece di praticare, come un tempo,

l'autocrazia senza veli. Così, in pratica, gli anarchici si sono apertamente dissociati da quello che la maggioranza degli uomini del nostro secolo ha creduto essenziale ai fini del progresso sociale e politico. La loro critica delle idee tradizionali di sovranità dello Stato, di governo rappresentativo e di riforma politica può essere stata, in molti casi, valida, e i moniti da essi ripetutamente lanciati contro il pericolo di sacrificare la libertà nel supposto interesse della rivoluzione si sono spesso dimostrati giusti; ma gli anarchici non sono riusciti a spiegare come si possa far funzionare il loro sistema alternativo: non hanno cioè mai previsto uno stadio intermedio fra la società esistente e la rivoluzione dei loro sogni.

Sotto un altro aspetto gli anarchici hanno mostrato di andar contro corrente: il loro giudizio negativo dell'organizzazione economica contemporanea. Qualunque cosa se ne pensi, la produzione e il consumo di massa e la grande industria sotto direzione centrale, capitalista o socialista, sono divenuti le forme caratteristiche della società occidentale e dei nuovi paesi di recente industrializzazione. E poiché è difficile capire come essi possano conciliarsi con le idee anarchiche sulla produzione e sullo scambio, i teorici dell'anarchia che additano nella distruzione completa della società esistente la premessa necessaria della creazione di un ordine nuovo, hanno senza dubbio ragione. Tuttavia il loro atteggiamento ambivalente nei riguardi del progresso tecnico si rispecchia in un'analoga ambivalenza nel modo di concepire la società futura. È vero, come abbiamo visto, che Godwin e Kropotkin salutarono le invenzioni capaci di sollevare l'uomo da fatiche sgradevoli e umilianti, il cui possibile rifiuto da parte dei membri della società futura è sempre stato un grosso problema per gli utopisti, ma i presupposti di base dell'anarchismo puntano tutti in senso opposto allo sviluppo della grande industria e della produzione e del consumo di massa. E poiché, su questo punto, tutti gli

anarchici concordano nel supporre che nella nuova società regneranno una semplicità ed una frugalità estreme, e gli uomini saranno ben lieti di disfarsi delle conquiste tecniche dell'età industriale, il loro pensiero sembra spesso poggiare sulla visione romantica e tradizionalista di una perduta società idealizzata di artigiani e contadini, e sulla condanna irrevocabile dell'organizzazione sociale ed economica contemporanea. Ed è anche vero che certi ideali sindacalisti e un certo grado di controllo operaio sull'industria possono in parte mitigare gli aspetti disumani della grande fabbrica, ma una distruzione completa della struttura industriale odierna è difficilmente immaginabile senza un cataclisma violento. Eppure, vi sono state situazioni di emergenza, come in Russia nel 1917 e in Catalogna nel 1936, quando la macchina statale ed economica era stata sconvolta o distrutta dalla guerra, in cui poteva sussistere ancora qualche probabilità di mettere in pratica le ideologie libertarie e di dare inizio alla costruzione dal nulla di una nuova società secondo le loro direttive. Forse la rivoluzione anarchica sarebbe realizzabile solo dopo la distruzione completa dei mezzi di amministrazione, comunicazione, produzione e scambio (diciamo, a opera di una guerra nucleare): forse avevano ragione, dopo tutto, i terroristi, e solo una bomba di una potenza molto superiore a quelle da essi fabbricate avrebbe la forza di aprire una via a un'autentica rivoluzione sociale.

D'altra parte, in paesi in cui lo sviluppo della industria non ha condizionato come in Europa e in America l'intera struttura sociale, gli ideali anarchici possono ancora sembrare un obiettivo raggiungibile. In India, lo stesso Gandhi e i riformatori sociali che gli sono succeduti, come Yayaprakash Narayan e Vinobha Bhave, hanno sognato di fondare la società nuova (come diceva Gandhi) su « repubbliche di villaggio autosufficienti e autogovernantisi ». È possibile che, anche in India, lo sviluppo

di una comunità industriale centralizzata abbia raggiunto un limite che non permette più di arrestarlo, e Narayan sembra avere intuito che i mutamenti proposti implicano altresì l'abbandono della democrazia parlamentare di stile europeo. Il suo attacco alle istituzioni parlamentari e liberali, e la sua rivendicazione di « comunità locali urbane rurali e agricole-industriali autosufficienti »[1] ricordano da vicino Proudhon. E, come Proudhon, Yayaprakash Narayan è forse troppo ottimista quando immagina che il rifiuto delle istituzioni democratiche porterà ad una forma migliore di governo. Egli scrive:

I fatti indicano, da quanto avviene al Cairo fino a ciò che accade a Giakarta, che i popoli asiatici cominciano a vedere le cose in una luce diversa, e cercano forme superiori alla democrazia parlamentare per esprimere e incarnare le proprie aspirazioni democratiche?

Disgraziatamente, l'evoluzione storica non prova affatto che queste forme nuove abbiano nulla in comune con gli ammirevoli ideali proudhoniani di Y. Narayan. Se anzi gli indiani, con una lunga tradizione di comunità di villaggio e con l'esempio e l'insegnamento di Gandhi, il solo statista contemporaneo moralmente in grado di compiere una rivoluzione non meno etica che sociale e politica, non sono riusciti a iniziare una rivoluzione sociale secondo i principi di un Y. Narayan, è difficile immaginare quale altro popolo saprebbe farlo.
Ma, se gli anarchici non sono riusciti a fare la loro rivoluzione e oggi sembrano essere più che mai lontani dal compierla, hanno però svolto una critica incessante delle idee comunemente accettate, e ci hanno spesso costretti a rivedere le fondamenta del nostro pensiero politico e sociale. Essi hanno costantemente additato i pericoli di una rivoluzione sbagliata, e il loro monito di oltre un secolo che il marxismo rischiava di portare alla dittatura, e alla sostituzione di una nuova tirannide alle antiche, si è dimostrato fin troppo giusto. Qualunque cosa

abbiano pensato di fare, essi hanno dato vita a un ideale rivoluzionario che corrisponde esattamente al mito di Sorel: « Non descrizione di cose ma espressione di volontà. » È con la proclamazione decisa e radicale di un corpo di idee intollerante di compromessi, che gli anarchici ci hanno dato un esempio e lanciata una sfida. Come tutti i puritani, sono riusciti a farci guardare con un po' di disagio e di coscienza inquieta il genere di vita che conduciamo.

Clemenceau ha detto una volta: « Mi duole per chiunque, a vent'anni, non è stato anarchico »; ed è ovvio che l'ottimismo ardente e insopprimibile delle dottrine anarchiche conserverà sempre un'attrazione per i giovani in rivolta contro le idee sociali e morali dei padri. Ma, più che l'entusiasmo dei giovani, ciò che ha reso affascinanti figure come Kropotkin e come Malatesta è stata la dedizione e coerenza con cui, malgrado tutti i rovesci, e di fronte a quella che poteva sembrare la prova schiacciante del contrario, mantennero fino all'ultimo immutata la propria fede e intatte le proprie speranze. La forza dell'anarchismo sta nel carattere di coloro che l'hanno praticato; ed è come austero codice etico e sociale che esso continuerà ad attirare coloro che chiedono un'alternativa netta e radicale ai valori della società contemporanea, e i cui temperamenti rispondono al richiamo di idee spinte fino alle estreme conseguenze logiche, quali che siano le difficoltà pratiche incorse nel realizzarle.

In un altro senso ancora l'anarchismo, a parte i suoi successi o insuccessi come movimento sociale rivoluzionario, troverà sempre qualche catecumeno. Alcuni tipi di anarchici forniscono esempi di un *jusqu'au boutisme*, di un grado estremo di autoaffermazione individualista intollerante di ogni convenzione e restrizione. Sono uomini che praticano nella vita quotidiana il nietzscheano *Umwertung aller Werte*, il sovvertimento di tutti i valori stabiliti. I bohémien dell'ultimo decennio del secolo scorso,

nella loro protesta contro l'aridità e il conformismo della società borghese, sono riecheggiati dalla *beat generation* del decennio 1950-60. E questa specie di rivolta, se spesso sfuma nel nulla e, a volte, nel disastro personale, può anche produrre un'arte rivoluzionaria che sfida efficacemente i tradizionalismi, ed è veramente anarchica nei suoi effetti erosivi. I pittori e scrittori dadaisti, per esempio, hanno creato un'arte che, attaccando la stessa idea di arte, permetteva, a loro avviso, di evadere da qualunque valore. A loro volta, i surrealisti, che ne sono stati i successori, proclamano il diritto a una libertà assoluta. Come scrive uno dei loro storici:

Il surrealismo non ha niente a che vedere con una missione religiosa. Tuttavia, è la sola dottrina capace di dare all'uomo quello che tutte le religioni gli hanno promesso: la liberazione totale dell'essere in un mondo liberato.[3]

Questo desiderio di una libertà individuale completa da ogni freno e convenzione presenta i suoi pericoli: può divenire sciocco e triviale. Osservava uno dei maggiori esponenti del surrealismo, André Breton: « Il n'y a rien avec quoi il soit si dangereux de prendre des libertés comme avec la liberté. »[4] Uno stato di rifiuto permanente di ogni norma è il modo di vita più impegnativo che si possa concepire, e l'anarchismo individualista, come quello sociale, esige una devozione e un'austerità che pochi di coloro che lo praticano raggiungono. (Non sorprende quindi del tutto che certi surrealisti, anche di primo piano, abbiano preferito la disciplina bell'e fatta del comunismo alla libertà autoimposta delle loro dottrine originarie.) Ma, esattamente come i pensatori rivoluzionari anarchici offrirono la visione di un ordine sociale alternativo e lanciarono una sfida alle nostre convenzioni politiche ed economiche, così gli anarchici individualisti e gli artisti la cui opera rispecchia le loro credenze hanno fornito una serie di salutari traumi alle nostre idee mo-

tali ed estetiche. L'idea di una « moralità senza obblighi né sanzioni » è suggestiva come quella di una società senza governi o governati; e, in una forma o nell'altra, entrambe avranno in ogni generazione i loro discepoli.

Il movimento anarchico, che aveva espresso il suo ultimo e più vigoroso sforzo rivoluzionario nella guerra civile spagnola — sforzo eroico finito tragicamente —, sembrava fino a qualche anno fa eliminato dalla ribalta politica e finito ormai negli archivi della storia. In questi ultimi tempi invece, in Italia e in altri paesi d'Europa, è ricomparso vivo e vegeto. Questo libro di Joll è una breve ma incisiva storia del movimento anarchico: dai teorici Proudhon, Bakunin e Kropotkin, che preconizzavano una società senza potere autoritario, senza gerarchie, senza privilegi, senza leggi né punizioni, ai rivoluzionari veri e propri che tentarono di realizzare questa società ideale.

Lire 2500 (2858)